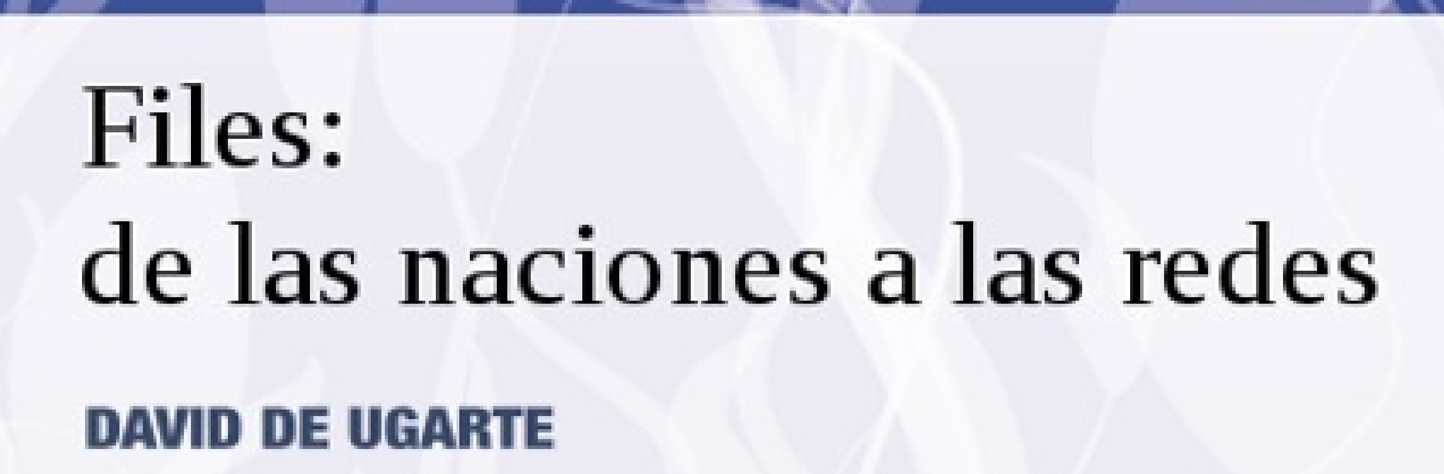


Files: de las naciones a las redes

DAVID DE UGARTE

Table of Contents

Información general sobre este libro

Créditos y reconocimientos

Este libro fue escrito por David de Ugarte, socio del Grupo Cooperativo de las Indias, quien lo cede al dominio público.

La maquetación y el diseño de la edición en papel son obra de Beatriz Sanromán y Beto Compagnuci que también ceden su aportación al dominio público.

Sin la orientación y crítica de Juan Urrutia, Natalia Fernández y María Rodríguez, socios del Grupo Cooperativo de las Indias, la discusión del ya desaparecido grupo Ciberpunk.org y el debate y trabajo cotidiano de toda la comunidad indiana, este libro nunca habría visto la luz.

Qué puedes hacer con este libro

Qué no puedes hacer con este libro

Algo está cambiando

Centenares de miles de personas (hay quien calcula incluso un millón) viven hoy como neonómadas voluntarios, viajando de país en país y renunciando a una residencia estable, conectados entre sí en distintas redes virtuales a través de las cuales se ganan la vida y aseguran su independencia personal y económica.

Es un fenómeno excéntrico, sin duda, pero no único. Cada vez son más las personas que centran su vida económica y social en comunidades online. Los procesos políticos y deliberativos que originan cada vez tienen menos que ver con los Estados y sus fronteras. Acogen a millones de personas en todo el mundo y son el caldo de cultivo de nuevas identidades de todo tipo: desde al-Qaeda hasta las redes de ecoaldeas o libertarios herederos de las primeras culturas del ciberespacio y el underground digital.

Al mismo tiempo, cada vez son más las empresas transnacionales que se dotan de esferas comunicativas y políticas de decisión e influencia cuyo impacto es indudable en todos los ámbitos de la vida de sus miembros. El viejo sistema de las multinacionales, cuyo centro e identidad original derivaban de una empresa nacional que se había internacionalizado, empieza a quedar atrás. Hoy no dejan de brotar pequeñas «venecias corporativas» que tratan a los Estados como un agente más, que planifican su relación con ellos en términos de relaciones exteriores y que dotan a sus miembros de servicios sociales y derechos de cuasi-ciudadanía.

La tesis implícita bajo este libro es que el paso de una sociedad de economía y comunicación descentralizada -el mundo de las naciones- a un mundo de redes distribuidas, hijo de Internet y la globalización, hace cada que a las personas cada vez les resulte más difícil definir su identidad en términos nacionales. Por eso aparecen nuevas identidades y nuevos valores que a largo plazo acabarán superando y subsumiendo la visión nacional y estatalista del mundo.

La identidad nace de la necesidad de materializar o cuando menos imaginar la comunidad en la que se desarrolla y produce nuestra vida. La nación apareció y se extendió precisamente porque las viejas identidades colectivas locales ligadas a la religión y a la producción agraria y artesanal ya no representaban de un modo satisfactorio a la red social que producía el grueso de la actividad económica, social y política que determinaba el entorno de las personas.

Del mismo modo, hoy, para un número creciente de personas, el mercado nacional cada vez expresa menos el conjunto de relaciones sociales que dan forma a su cotidianidad. Ni los productos que consumen son nacionales, ni lo son los contextos de las noticias que determinan los grandes cursos vitales colectivos, ni necesariamente lo son la mayoría de aquellos con los que las discuten y cuya opinión les interesa.

La identidad nacional se está quedando pequeña y volviendo demasiado grande al mismo tiempo, se está tornando ajena.

No se trata de un desmoronamiento rápido. No debemos olvidar que la nación surgió de una necesidad real, y pese a ello el proceso de su universalización requirió casi dos siglos y fue, cuando menos, correoso, ya que encontró constantes resistencias de todo tipo. El abandono de las comunidades reales donde todos conocían la cara y el nombre de los demás para abrazar la patria, una comunidad abstracta donde no se conocía personalmente a los otros, fue un proceso costoso y difícil.

Y, de hecho, es previsible que el Estado nacional y la nacionalidad permanezcan entre nosotros largo tiempo, del mismo modo que la Cristiandad sigue existiendo y algunas casas reales siguen reinando a pesar de que la identidad nacional sea hoy dominante y determinante políticamente y de que el mundo se organice políticamente en Estados nacionales y no sobre relaciones dinásticas o comunidades de fe.

Son muchos los historiadores, politólogos y sociólogos que hoy predicen e incluso abogan por una privatización de la identidad nacional, un proceso que habría de tener similitudes con el paso de la religión al ámbito de lo personal y privado que caracterizó el ascenso del Estado nacional. Pero la cuestión es que esa privatización, esa superación, sólo puede darse desde un conjunto de identidades colectivas alternativas. Y ésa es precisamente una de las dimensiones más interesantes de cuantas han surgido a partir de la experiencia social del uso masivo de Internet: En menos de dos décadas el mundo entero ha empezado a inculturar un cambio fundamental en la forma de la gran red social. La idea de pertenencia se está transformando. La potencia cohesionadora, explicativa, de la nacionalidad se reduce. La nación empieza a quedársenos demasiado pequeña, y a la vez demasiado grande, a la hora de explicar quienes somos. La experiencia masiva de la socialización virtual, desterritorializada pero personal, y los cambios en el sistema económico que tienden, ante el empuje de las redes y la

globalización, hacia lo que Juan Urrutia ha llamado «el capitalismo que viene», abrieron desde los años noventa del siglo pasado, un periodo de búsqueda, de experimentación identitaria.

Estamos en el tránsito de un mundo de redes descentralizadas a uno de redes distribuidas. Lo que en la comunicación se manifiesta como crisis del sistema informativo de agencias y periódicos, en la cultura como crisis del modelo industrial actual del cine, el libro y la música, en democracia como ciberturbas ciudadanas y en la guerra nos conduce a un nuevo paradigma, se muestra en el complejo mundo de las identidades colectivas a través del creciente protagonismo de un nuevo tipo de comunidades, comunidades más cercanas a las antiguas comunidades reales basadas en la proximidad que a los grandes imaginarios nacionalistas de la Modernidad. Estamos viviendo, en ese campo, otro tránsito, el que nos lleva de las naciones a las redes.

Para entender ese proceso, el cambio fundamental en el tipo de identidad colectiva en la que nos definimos, comenzaremos este libro estudiando por qué surgió la idea de nación y por qué fue necesaria… para entender por qué precisamente ahora, puede comenzar a ser superada por nuevas formas de entender la relación entre identidad colectiva y estructura económica. Estudiando esta última dimensión, la relación entre identidad y organización productiva, descubriremos un nuevo tipo de organización socioeconómica: la filé.

La filé es mucho más que un tipo de empresa; reúne, en sus características principales, todos los elementos articuladores de nuestra época: nace de la experiencia de la socialización en comunidades virtuales, es transnacional y reivindica nuevas formas de democracia económica que, a su vez, la emparentan con el tradicional movimiento cooperativo.

Más interesante aún: descubriremos cómo organizaciones tan alejadas del mundo hacker como algunas de las mayores cofradías sufíes de Senegal, azotadas por la emigración y el impacto de la comunicación distribuida, entraban en crisis y desarrollaban nuevas formas de red comercial, basadas en la identidad, que las acercaban cada vez más a la filé.

Estudiar la filé no es, al menos hoy, estudiar un fenómeno masivo ni unirse a una incierta profecía de reforma social. Es descubrir, a través de la experiencia de un mundo incipiente, los límites de la democracia económica y sus formas. No se trata, ni mucho menos, de desdeñar las tradiciones y valores del movimiento

cooperativo. Durante siglo y medio ha sido la demostración viva de que, aun bajo el industrialismo, es posible organizar de otra manera la producción, poniendo a las personas en el centro. Pero la sociedad de las redes distribuidas puede ir más allá. Entre otras cosas porque los incentivos en los que se basa para innovar y generar cohesión son distintos de los de la sociedad industrial.

En este libro descubriremos cuánto deben las nuevas formas de organización democrática empresarial, que distinguen entre comunidad y demos, a la experiencia gremial medieval. Y sobre todo veremos cómo los conceptos de igualdad y fraternidad se redefinen y permean el espacio productivo y comercial creando un nuevo tipo de identidades colectivas que hacen de la libertad personal el criterio básico de su estructura.

El nuevo mundo, ese que estamos explorando todos cada día, nos envía muchas señales de descomposición social y económica. No es precisamente un mundo idílico. Sin embargo, sigue siendo un mundo abierto en el que la única posibilidad cerrada es la vuelta atrás. Estudiar la filé es apostar por cuanto hay de cohesivo y democrático en el nuevo mundo de las redes, apostar porque los modelos sobre los que levantaremos nuestro futuro dependerán de nuestra voluntad y estarán informados de nuestro amor a la libertad.

¿Por qué imaginamos la nación?

A Benedict Anderson se le podría llamar el «padre» de la comprensión actual del significado del nacionalismo. Al leer su libro seminal, «Identidades imaginadas», resulta fascinante descubrir el origen de las llamadas lenguas nacionales en lo que él llama «capitalismo impreso». Los primeros impresores europeos necesitaban, para tener un tamaño de mercado rentable en un mundo fundamentalmente iletrado, asociar, en los límites impuestos por la sintaxis y la gramática, la multitud de idiolectos que articulaban la vida de cada comunidad real. Las «lenguas impresas» nacen pues como un artificio, como producto de un esfuerzo de homogeneización sobre la palabra escrita de lenguas orales diferenciadas.

No es sólo que «detrás de la imprenta se encuentran los impresores y las editoriales», como dice Anderson, no sólo es que la necesidad de incurrir en economías de escala lleve a los editores a fomentar el nacimiento de las lenguas literarias normalizadas, es que los lectores participan porque así se benefician de unos efectos red evidentes. El nacimiento de las lenguas nacionales europeas, de la primera gran normalización lingüística, es producto no sólo de la oferta, sino también de la demanda. Y lo que es más interesante aún, opera sólo en los espacios geográficos y sociales en los que existe un potencial mercado nacional o éste es incipiente.

Así, el alemán nacerá, como lengua impresa, devorando decenas de idiolectos centroeuropeos, pero a medio plazo no conseguirá absorber al «alemán del noroeste» (el holandés) porque este venía a coincidir con un espacio de mercado que miraba no hacia el interior, sino hacia el mar.

Simétricamente, las lenguas latinas mediterráneas se normalizarán como lenguas impresas en espacios marcados por los incipientes mercados comunes a lo largo de casi trescientos años, pero no darán pie a un latín contemporáneo simplemente porque no había ningún atisbo de un mercado común. El asturiano y el aragonés desaparecerán fundidos en el potente español impreso; el occitano y el gascón, en el francés; y casi doscientos años más tarde, las decenas de dialectos de la península itálica, en el italiano. Todos ellos fusionados en uno bajo la hegemonía del lenguaje de poder dominante en sus respectivos espacios políticos y de mercado (castellano, francés parisino y piamontés), pero incapaces de hacerlo entre sí a pesar de que la proximidad entre las respectivas gramáticas

y sintaxis era mucho mayor que la que unía, por ejemplo, a las lenguas alemanas.

El mapa de las lenguas impresas europeas es el mapa de los mercados nacionales emergentes entre los siglos XVI y XIX, en el que una segunda oleada, ya conscientemente nacionalista, cerrará definitivamente los espacios lingüísticos y dará dignidad impresa a lenguas que, como el checo, el catalán o el húngaro, habían quedado básicamente fuera de la primera revolución de la imprenta. Como resume Anderson:

> Estas lenguas impresas echaron las bases de la conciencia nacional de tres formas distintas. En primer lugar y sobre todo, crearon campos unificados de intercambio y comunicaciones por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas. Los hablantes de la enorme diversidad de franceses, ingleses o españoles, para quienes podría resultar difícil, o incluso imposible, entenderse recíprocamente en la conversación, pudieron comprenderse por la vía de la imprenta y el papel. En el proceso, gradualmente cobraron conciencia de los centenares de miles, incluso millones, de personas en su campo lingüístico particular, y al mismo tiempo que «sólo esos» centenares de miles, o millones, pertenecían a «ese» campo. Estos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, formaron, en su invisibilidad visible, secular, particular, el embrión de la comunidad nacionalmente imaginada

Y esta idea, la comunidad imaginada, es fundamental en el nacionalismo; de hecho, es la metáfora emocional, identitaria de aquellos mercados nacientes. Además, el capitalismo impreso, «congeló» la evolución del lenguaje. Los textos vernáculos de la segunda mitad del XVII nos son hoy comprensibles y «próximos», mientras que los del siglo XIII quedaban terriblemente lejos de las lenguas habladas en aquel siglo. Esa idea de «fijeza», de permanencia en el tiempo, es también fundamental para el imaginario nacional.

Así, desde la RAE establecida por Felipe V como acto parejo a la primera unificación administrativa y legal de España hasta la FUNDEU de hoy, nacida con la internacionalización de las empresas españolas en Iberoamérica, mantener la unidad de la lengua es un esfuerzo político que sostiene conscientemente el propósito de la unidad de mercado. A partir de la normalización de las lenguas, ese origen impreso, esa diferencia previa con la lengua vernácula, generará la primera idea de lo nacional como constituyente: la propia lengua ya no será una

pertenencia de las personas, de las comunidades concretas de gente con las que uno habla y a las que conoce; la lengua será un bien dado, una gracia, que la nación histórica nos entrega y cuyas normas tenemos que seguir para mantener la unidad de esa comunidad imaginada que sostiene las economías de escala y los efectos red del mercado nacional (o internacional en el caso de las lenguas imperiales).

El ejemplo más radical de esto podría ser la relación entre el italiano y las lenguas realmente habladas y ya consideradas como dialectos de uso familiar en toda Italia. La comunidad imaginada (la nación italiana) prevalece sobre la comunidad real (la de personas con las que hablamos y que conocemos) y le impone simbólicamente sus normas. Además, nos recuerda Anderson,

> el capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas. Ciertos dialectos estaban inevitablemente «más cerca» de la lengua impresa y dominaban sus formas finales. Sus primos en condiciones menos ventajosas, todavía asimilables a la lengua impresa que surgía, perdieron terreno, sobre todo porque fracasaban (o sólo triunfaban relativamente) en el esfuerzo por imponer su propia forma impresa. El «alemán del noroeste», oral en gran medida, se convirtió en el dialecto holandés considerado inferior porque era asimilable al alemán impreso en una forma en que no lo era el checo hablado en Bohemia. El alto alemán, el inglés del rey, y más tarde el tai central, fueron elevados a su vez a una nueva eminencia política-cultural. Así se explican las luchas de fines del siglo XX en Europa, por las que ciertas «sub» nacionalidades tratan de cambiar su posición subordinada irrumpiendo firmemente en la prensa y en la radio.

Pero aunque la normalización de las lenguas producida por la imprenta fue fundamental para que surgiera en Europa la experiencia de una comunidad nacional imaginada, no fue el único tipo de relato que contribuyó a formar los primeros imaginarios nacionales, ni siquiera fue determinante en la aparición de vigorosos nacionalismos en América, Asia o África. Como señalaba Michael J. Shapiro, la cartografía ha sido uno de los géneros tempranos de la construcción nacional desde el Estado. En paralelo a la expansión de las lenguas impresas en el siglo XVII, las imágenes sobre los mapas europeos comenzaron a mostrar la secuencia histórica del paso de la Cristiandad Universal a los Estados dinásticos y de éstos hacia la nación territorialmente definida. No falta bibliografía sobre este proceso. Irina Popova cuenta en un breve pero interesante artículo como en

el Imperio Austrohúngaro el relato cartográfico sirvió para construir un discurso de legitimidad nacional dentro del mapa dinástico imperial, mostrando de forma homogénea las distintas regiones y sobre todo presentando al imperio como el resultante de la unión de una serie de piezas con sentido pleno y propio. Un tipo de mensaje que, como cuenta Shapiro siguiendo la tendencia de la historiografía contemporánea, «había comenzado ya con Bonaparte cuando las prácticas cartográficas francesas pasaron a sustituir la representación de los espacios de privilegio aristocrático por un espacio uniforme definido por un ideal republicano: la aplicación uniforme de la ley bajo una única administración».

Claro que, fuera de Europa, los mapas bien pudieron formar parte más de una profecía autocumplida que de un relato de los avances del Estado nacional. Anderson remarca como en Asia el mapa se anticipaba a la realidad de la construcción estatal: «un mapa era un modelo para lo que pretendía representar, en vez de un modelo de lo representado». Y esto no ocurría sólo en Asia, donde las fronteras dinásticas eran difusas, zonas y no líneas. Marcó sobre todo el primer imaginario nacional en América, donde grandes unidades coloniales, como Brasil o el virreinato del Río de la Plata, veían representadas bajo su ámbito administrativo territorios mucho mayores de los que efectivamente administraban o incluso habían explorado.

La unidad homogénea del mapa confería una proyección, una trascendencia espacial a la comunidad criolla. Los criollos eran urbanitas, vivían prácticamente aislados de una población amerindia sometida. Pero así como sentían su superioridad frente a ellos, también sabían que su rango social en el sistema colonial y su poder en la administración no alcanzarían nunca a los de sus pares de la metrópoli. Una de las claves de que las naciones latinoamericanas se definan a partir de las viejas delimitaciones coloniales sin haber acertado, desde el bolivarismo al APRA, a construir una nación continental basada en la comunidad imaginada de la lengua fue que a aquellos burócratas criollos nunca los enviaban a servir a otras colonias. Su mundo era, en realidad, unidimensional, un vector que unía Buenos Aires o Santiago, Lima o México, Bahía o Goa, con la capital imperial, pero que jamás unía colonias entre sí. Una constricción que se vería agudizada por la restricción de las rutas comerciales impuesta por los borbones a partir de la segunda mitad del XVIII y que impidió el comercio directo intercolonial

Es difícil imaginar lo que el mapa, la asociación de su función con el territorio representado en la superficie homogénea e imaginada de su superficie coloreada,

podía representar para aquellos criollos. El mapa literalmente les redimensionaba. Del vector jerárquico de la relación con la capital al espacio de una superficie que emanaba de su mundo real, el puerto comercial, la capital virreinal o la sede administrativa.

Los hijos de la aristocracia criolla en distintas colonias podían sentir una cierta fraternidad entre sí, pero no tanta como para que sus imaginarios se confundieran en la misma nación. Su nación surgía del mapa y se restringía al mapa. Representaba los límites del espacio donde era posible vivir una vida paralela a la de la metrópolis. Era un mapa que hablaba no del pasado, como los mapas históricos europeos que surgirían a partir de la segunda mitad del XIX, sino del futuro. De lo que habrá de explorarse, colonizarse, y en muchos casos (Estados Unidos, Argentina, Chile, Brasil) incluso conquistarse. La fantasía de vivir una vida paralela a la de la metrópolis, propia de la elite criolla y presente desde la colonización a través de los propios nombres de los territorios y ciudades (Nueva York, Nueva Granada, Nueva España, Nueva Vizcaya, etc.), se convertía, al ser representada en un mapa, en un destino manifiesto. El «aquello para lo que nuestros padres vinieron aquí» parecía exigir -al representarse cartográficamente- el fin de las ataduras coloniales, ataduras convertidas en una traba para un proyecto de vida metropolitana trasladada de continente, que conduce a la ruptura con el centro europeo ante la incomprensión de los pares del modelo original. Ese es el relato por ejemplo de la declaración de independencia de Estados Unidos:

> Tampoco hemos dejado de dirigirnos a nuestros hermanos británicos. Los hemos prevenido de tiempo en tiempo de las tentativas de su poder legislativo para englobarnos en una jurisdicción injustificable. Les hemos recordado las circunstancias de nuestra emigración y radicación aquí. Hemos apelado a su innato sentido de justicia y magnanimidad, y los hemos conjurado, por los vínculos de nuestro parentesco, a repudiar esas usurpaciones, las cuales interrumpirían inevitablemente nuestras relaciones y correspondencia. También ellos han sido sordos a la voz de la justicia y de la consanguinidad. Debemos, pues, convenir en la necesidad, que establece nuestra separación y considerarlos, como consideramos a las demás colectividades humanas: enemigos en la guerra, en la paz, amigos.

Pronto, además, la comunidad imaginada sobre el mapa generaría una comunidad imaginada sobre la palabra y el contexto merced a la naciente prensa, que por la misma regulación colonial sobre el comercio vería en el mapa de la

unidad administrativa el alcance máximo de su relato. La especial importancia definitoria del mapa en la conformación de la identidad nacional en América ha llegado hasta hoy. Pocos países del mundo representan su mapa nacional en el pasaporte, pero la mayoría de ellos se encuentran en América del Sur.

De una forma más general, es sobre esta proyección identitaria, liberadora e igualitaria de la comunidad imaginada en el espacio vacío y homogéneo del mapa sobre la que se construye la idea de las fronteras ideales, de la asociación entre límites «naturales», fronteras lingüísticas y unidad de destino. El concepto de plenitud nacional es hijo del relato cartográfico de la nación, plenitud que será ante todo completitud, pues, como ya hemos visto, el mapa representa no tanto una realidad administrativa como un proyecto, un programa.

Todavía hoy es el mapa y la lógica de completar sus líneas lo que sigue fundamentando la reclamación de Ceuta, Melilla y Canarias por el Estado marroquí, de Gibraltar por España, de las islas Kuriles por Japón o de las Malvinas por Argentina. La habitual confusión entre España y la Península Ibérica en los mapas que hacen los escolares españoles es, precisamente por la invisibilidad inconsciente de la diferencia para tantos profesores, una muestra del discurso de negación de Portugal inserto en el nacionalismo español desde la segunda mitad del XIX.

El mapa casa comunidad lingüística imaginada con territorio natural y proyecto estatal. Es el tótem y el logo10 que convierte el relato del mundo en un puzle donde cada Estado no representa ya una administración dinástica o un territorio sagrado, sino una pieza, un destino, una pequeña placa tectónica imaginaria cuya suma última sobre el plano sería igual al mundo mismo. Son los mapamundis de finales del XIX, tras el reparto colonial de África, con cada pedazo de tierra adjudicado por fin a un Estado nacional, con sus colores homogéneos representando hasta la última porción de tierra emergida, los que abren el camino a la Sociedad de Naciones y la ONU, a la idea de que en el gobierno del mundo el demos está compuesto por naciones y no por ciudadanos, súbditos o fieles.

Si la normalización lingüística generada por el capitalismo impreso permitió imaginar una comunidad homogénea y diferente de la diversidad de grupos y estamentos súbditos del Estado dinástico, el relato cartográfico proyectó esta comunidad imaginada sobre un territorio, dotándola de un espacio y un destino, convirtiéndola en sujeto de un mundo que comenzaba a pensarse como internacional. Y tras ese imaginación, tras ese «sentimiento» nacido del papel,

serían las nuevas formas de socialización y comunicación las que convertirían el sujeto colectivo que se iba conformando en una verdadera comunidad política: la nación.

Estas nuevas formas podían partir de los Parlamentos estamentales feudales propios del Estado dinástico en unos lugares o de formas populares tradicionales, como los cabildos. En algunas partes, las diferentes instituciones más o menos representativas contribuyeron a hacer de la comunidad nacional imaginada una comunidad política. Pero si lo institucional aparece como un puente hacia el pasado prenacional, lo interesante es precisamente lo que varía, lo que transforma. Y si pensamos en las naciones que emergieron a finales del siglo XVIII, estos nuevos espacios eran el café y el periódico.

El ejemplo inglés resulta paradigmático: en 1710 había, sólo en Londres más de 3.000 casas de café sólo en Londres. Los nuevos periódicos liberales como el «Review» de Daniel Defoe y el «Examiner» de Jonathan Swift, se convirtieron pronto en la base y motor de las conversaciones, creando una agenda común alrededor de los debates del Parlamento y de la Corona. La llamada esfera pública habermasiana, que despunta en esa época, es una discusión sobre el Estado y la administración que se da en lengua vernácula ya normalizada y que articula un espacio social donde el mapa tomará forma como sujeto. La esfera pública es la nación. Por eso en estas naciones originales hay un componente igualitario, democrático, que no estará en el nacionalismo surgido de la reconversión de los Estados dinásticos en el XIX.

Evidentemente este igualitarismo no se hará extensivo a indígenas, esclavos o mujeres, pero si lo comparamos con épocas posteriores, el nacionalismo liberal mantendrá encantos a los que el nacionalismo de la época imperialista no podrá aspirar; ni siquiera el gran Gladstone podrá conservarlos en puridad.

Estas naciones emergentes, criollas, revolucionarias, soñarán la democracia desde los cafés y los pequeños periódicos capitalinos. Es el mundo de Franklin y Jefferson, pero también el de San Martín e, incluso un siglo después, el de Rizal. Es un mundo formado por la superposición única de un conjunto de símbolos y relaciones institucionales. Lo interesante no es preguntarse cómo el periodismo de Franklin o de los periódicos provincianos de Caracas generó una identidad criolla capaz de plantear la independencia y hacer la guerra a la metrópoli. Lo interesante es comprobar que, mientras tanto, los lectores del «Diario de Cádiz» o los «whigs» vivían un proceso paralelo, una nueva simetría que permite a un

San Martín sentir que lucha por la misma causa desde la batalla de Bailén hasta la de Ayacucho. A pesar de la retórica posterior, las guerras de independencia criolla no suponen la ruptura de esa simetría, de esa vida paralela entre metrópoli y colonia, sino, muy al contrario, avatares paralelos del proceso de construcción nacional iniciado por los liberales a partir de la coronación del primer rey español producto de la revolución francesa, José I Bonaparte. El caso hispano es significativo porque los propios liberales peninsulares tomarán como modelo a sus pares americanos y posteriormente, a partir de la década de los cincuenta, rebautizarán lo que los británicos llaman todavía hoy guerra peninsular como guerra de Independencia.

Esta simetría se asentaba en un paralelismo total de las formas públicas de comunicación (el periódico) y socialización pública (el café), pero también de las privadas: la logia. Se ha escrito y teorizado mucho sobre el papel de la masonería y es evidente que desde Estados Unidos hasta Argentina o el liberalismo español, pasando por la Inglaterra liberal o la Francia prerrevolucionaria, la masonería aportó valores y símbolos, pero desde nuestro punto de vista, que no busca narrar una historia del nacionalismo, sino trazar un mapa de sus símbolos más novedosos y de cómo configuró el imaginario de una forma radicalmente diferente, la aportación de la masonería fue otra. Una aportación, por lo demás, que habría sido imposible de no haber existido el periódico y el café: la formación de grupos deliberativos que no se definían como castas feudales o grupos de fieles, sino como parte de la nación, antecediendo así a los primeros «clubs» y sus descendientes, los partidos políticos nacionales.

Es importante destacar que el periódico aportaba por primera vez una agenda pública, un conjunto de temas sobre los que «la opinión» hablaba en los cafés y la nación debatía en las cámaras y cabildos. En ese contexto la logia se define como un espacio separado y permeado; permeado por la agenda, separado del debate y las divisiones. La logia es el primer think tank y la primera forma que antecede al partido político tal como lo entendemos hoy: un sujeto de elaboración colectiva organizado que influye en una bancada determinada o en un «partido histórico», esto es, en una corriente de opinión dentro del cuerpo nacional que, a su vez, se irá materializando en periódicos y líneas editoriales.

Por eso también su brillo es fugaz: de las logias independentistas pasamos pronto a los clubs revolucionarios y, de éstos, a los partidos clásicos, que a su vez darán lugar, con la aparición del telégrafo, a los partidos de masas del último cuarto del

siglo XIX y todo el siglo XX.

Lo significativo es que con la logia se cierra el mundo simbólico de la nación, un constructo que, para muchos, hoy permanece incuestionado. La nación se sigue presentando como un hecho «natural» que inconscientemente buscamos en toda unidad política «completa»: lengua unificada, unidad en el mapa/territorio, esfera pública definida por un conjunto de medios de comunicación y sujetos políticos constituidos ideológicamente.

La nación como forma de organización e identidad política era mucho más potente, abarcadora y masiva que ninguna de sus antecesoras porque sus símbolos ligaban las instituciones y el poder a la identidad de cada cual, hasta el punto de acabar reivindicando su poder configurador y determinante.

Al fin, lo esencial de la nación es que reclamará para sí su identidad como configuradora, como generadora de connacionales. La nación hará nacionales, no los nacionales nación. Las personas pertenecerán a la nación, serán un constructo, un producto de la «realidad nacional», no al revés. La nación reinterpretará el pasado remontándose en su historiografía mucho más atrás del momento en el que pudo ser por primera vez imaginada. De hecho, será la nación la que de lugar al nacimiento de la Historia como relato pretendidamente científico y separado con el objetivo confeso de dar unidad en el tiempo y hacia atrás a las unidades que emergían de los mapas contemporáneos. Desde Thiers hasta Stalin, el primer imperialismo del nacionalismo será sobre el pasado como forma de cimentar la reconversión de la identidad de las personas, personas que habían dejado de ser sujetos de la Historia, para ser consideradas productos de la recién descubierta Historia nacional. Con la nación y desde los cafés se redefinirá la cultura: de sedimento simbólico personal a fenómeno político pretendidamente constituyente.

La idea de cultura y su irreparable origen en el nacionalismo alemán ha sido deconstruida muchas veces en todo tipo de formatos. Seguramente, la arqueología más popular en los últimos años haya sido la de Gustavo Bueno. Merece la pena leerle para hacer una arqueología del concepto y su ascenso desde Herder a nuestros días, porque como señala, a fin de cuentas,

> Nadie entiende qué es eso de la Cultura, como nadie entendía antaño qué era la Gracia de Dios. La Cultura es un mito, y un mito oscurantista, como lo fue el mito de la Gracia en la Edad Media o como lo fue el «mito del

> siglo XX», el mito de la Raza, en la primera mitad de ese siglo. En cierto modo podría decirse que el mito de la Cultura incorpora, además, a través de los nacionalismos de fin del siglo, muchas de las funciones que el mito de la Raza desempeñó hasta el final de la segunda guerra mundial.

Cultura, así con mayúsculas, es todo aquello -desde las obras artísticas de prestigio a la gastronomía más o menos reinventada y tradicional- que contribuye a la formación de una identidad colectiva derivada de los mitos constitutivos del Estado nacional.

La cultura nacional no es sino la colección de imaginarios sociales y mediáticos que viven en la excepción permanente de la realidad nacional, excepción que impermeabiliza de la interacción frente al foráneo (por definición ajeno) y destruye al tiempo el sentido de los nacionales fuera del terreno nacional (si todo cuanto atiende a esta realidad es excepcional y tiene causas endógenas, cuanto sé y pienso tampoco tiene validez fuera).

El nacional es un huérfano o un autista que tiene dificultades para crear sentido fuera de la relación con su Estado-territorio-nación. Por eso los Estados nacionales se dotan de ese folclore de animales nacionales que mueren al salir por la frontera estatal, desde el coquí portorriqueño al lince ibérico, modelo disneyzado de la principal virtud nacional, no poder existir fuera de las fronteras del Estado y su imaginario.

Por eso la cultura y su papel constitutivo será la herramienta que permita al Estado subsumir todos los conflictos en el seno de la nación, es decir, asegurar su supervivencia por encima de la lógica de los conflictos y antagonismos políticos, económicos y sociales de la época restringiéndolos en lo posible a las formas y protagonistas de su propia gestión administrativa.

En países como España, Nigeria o Marruecos, donde el Estado no ha podido imponer de una forma clara y homogénea estos mitos -es decir, donde el Estado ha fracasado al menos parcialmente como proyecto nacional-, se dan fragmentados en la forma de nacionalismos alternativos y de un cierto protagonismo de las identidades y pertenencias pre-modernas como la familia, la cuadrilla, la religión o el linaje. Y precisamente por eso en estos países la Cultura es, más que en ningún otro lado, una parte central del debate.

Pero vayamos a Francia, donde la homogeneidad identitaria hace aguas por la

presión migratoria, o a Brasil, Argentina, México, Cuba o Bielorrusia, donde el proyecto moderno, en su dimensión nacional, vive con pujanza. En estos países hasta la alteridad, hasta el presunto antagonismo frente al Estado nacional lo es por el Estado, a cuyos gobiernos o dirección social se les reprocha, en todo caso, su falta de sentido nacional.

Esta subsunción del conflicto en el estado de cultura, en la identidad que nos es dada desde el propio Estado nacional, es especialmente clara en los debates sobre la propia cultura y en particular sobre sus formas jurídicas de propiedad. No es una casualidad que la Unión Europea se resista con fiereza a abrir sus mercados a Estados Unidos en todo aquello que considera digno de ser considerado una excepción cultural, desde el cine hasta el Camembert. No es casualidad si los derechos de autor han sido elevados a la categoría de derecho humano universal y se han impuesto, por primera vez desde el Antiguo Régimen, verdaderos sistemas impositivos privados (como el canon sobre los CD o el ADSL) para «proteger» a unos pocos centenares de privilegiados autores.

En la lógica del Estado nacional, el artista, el creador, no puede ser sino una figura central de la construcción nacional, un trabajador especializado de la reproducción identitaria del nacionalismo; una labor digna de ser separada de la vida. Es una figura que no debe ser confundida con «los aficionados que escriben en sus ratos libres», del mismo modo que a un ciudadano que intenta esclarecer las causas del aumento de la criminalidad no se le debe confundir con un policía o un ministro del Interior. Por eso, una vez más, en este terreno la oposición izquierda-derecha versa sobre cómo se les asegura la manutención, no sobre si tiene sentido la función.

Manutención que es más sensato asegurar -nos dicen los más liberales- mediante un monopolio artificial llamado propiedad intelectual. Manutención que habría que asegurar mediante un salario público que hiciera viable la profesionalización, afirman los que desde la izquierda pretenden «liberar la Cultura», es decir, asegurar su gratuidad para todos y su universalidad. En una palabra, extender de forma más efectiva los modelos identitarios de la construcción nacional.

Así, en perpetua construcción, viviendo hacia dentro y haciendo vivir hacia dentro a los nacionales, la gran máquina social del Estado nacional aparece ante nosotros como un constructo magnífico, insuperable si no es desde una lógica

nacional alternativa y, por tanto, idéntica.

Aunque la famosa frase de Pilsudski, «es el Estado el que hace a la nación y no la nación al Estado», es verdad en grandes términos históricos, hemos visto que el origen de la nación es mucho más denso y complejo. Para que surgieran Estados nacionales la nación debía existir previamente en la simbología y la identidad de una capa social determinada, definiendo una comunidad imaginada que, a su vez, comprehendiera el espacio de sus relaciones sociales.
Como comenta Hobsbawm, hasta entonces el país era «el centro de una comunidad real de seres humanos con relaciones sociales reales entre sí, no la comunidad imaginada que crea un cierto tipo de vínculos entre miembros de una población de decenas de millones». Por eso hoy «paisano» sigue remitiendo a lo rural o al paisanaje, a la vecindad de origen, aunque hablemos de Argentina, España o Italia como países.

La clave histórica de nuestro viaje por los símbolos constitutivos de lo nacional se halla, en realidad, en la globalización de los mercados que, gestada en las redes marítimas medievales, estalló a partir de la conquista de América. Al fundirse la globalización comercial con la experiencia social de las grandes administraciones imperiales y lo que Anderson llama el «capitalismo impreso», surgió una base identitaria y lingüística para el mercado cercano, el que definía el nuevo país en el que la gente vivía realmente a través de su consumo, su trabajo y sus transacciones cotidianas, un mercado al que ahora llamamos sin pudor mercado nacional. Siguiendo a Hobsbawm:

> Con el declive de las comunidades reales a las que estaba acostumbrada la gente -aldea, familia, parroquia, barrio, gremio, cofradía y muchas otras-, declive que se produjo porque ya no abarcaban, como en otro tiempo, la mayor parte de los acontecimientos de la vida y de la gente, sus miembros sintieron la necesidad de algo que ocupara su lugar. La comunidad imaginada de «la nación» podía ocupar ese vacío

Es decir, la nación superó como sustento identitario al país y a las comunidades reales articuladas sobre la religión y los lazos familiares precisamente por la misma causa por la que el desarrollo de Internet y las redes de comunicación distribuidas amenazan hoy a la identidad nacional: porque la identidad debe explicar la vida realmente vivida y dar cuenta, o cuando menos permitir imaginar, a los que toman parte en las relaciones sociales que la definen.
En el siglo XIX, allá donde el mercado capitalista dominaba la vida social, las

viejas identidades eran ya insostenibles. Sólo pervivirían allí donde el capitalismo tardó en permear la vida cotidiana de las grandes masas sociales, y aun así en contradicción con unas elites formadas bajo las referencias imperiales, que ya no podían sino definirse como nacionales. Antes de la primera guerra mundial este vacío entre la elite nacional generada por el imperialismo y la nación que imaginaban, entonces todavía mero mapa administrativo colonial, podía llegar a parecer un desmentido cotidiano del nacionalismo. Una vez más Hobsbawn:

> Los jóvenes estudiantes indios que regresaban del Reino Unido podían llevar consigo los eslóganes de Mazzini o Garibaldi, pero por el momento eran pocos los habitantes del Punjab, y muchos menos aún los de regiones como Sudán, que tenían la menor idea de lo que podían significar.

Aunque no existiera más que en tanto comunidad imaginada por unos pocos, la nación estaba destinada a existir políticamente, pues los imperios generaban indefectiblemente la base de una administración unificada y un mercado nacional al romper las viejas barreras estamentales que les estorbaban. De este modo, el imperialismo europeo decimonónico se convirtió en la matriz de la mayor parte de las naciones que hoy conocemos. Exportando e imponiendo las nuevas relaciones sociales de mercado, imponiendo el inglés o el francés como lingua franca en zonas hasta entonces divididas lingüística y administrativamente, exportaba también la necesidad de una identidad nacional que permitiera autocomprenderse en ellas.

Todo este proceso de extensión y homogeneización administrativa y comercial del territorio sería inimaginable sin el desarrollo de una amplia red de medios de comunicación descentralizados. Su estructura consagraría definitivamente la lógica nacional como principio universal de identidad personal y organización social, desde las empresas hasta los Estados y partidos, desde el federalismo hasta los sindicatos. La nación madura de la segunda mitad del XIX, que será también la del siglo XX, es en buena medida hija del telégrafo y compartirá sus estructuras y metáforas.

Con todo, no faltaron resistencias. El sueño de la vuelta a la comunidad real estaría presente en las utopías anarquistas y en el sueño comunista, en el proudhonianismo y el cooperativismo, en el esperantismo de Zamenhof y también en una serie de movimientos y experiencias, la mayoría ligadas a comunidades religiosas minoritarias, que no aceptarán la vida nacional misma

con tal de preservar o desarrollar su identidad.

Pero hasta hace una década ninguna alternativa a la identidad nacional desde las comunidades reales encontrará una base económica capaz de evitar su subsunción en la idea nacional. Los mercados, como las comunicaciones, seguían siendo fundamentalmente circunscritos a la «patria», un concepto, una identidad, que había surgido precisamente de la necesidad de imaginar la nueva comunidad de producción y socialización generada por el mercado y el aumento de la división del trabajo que se va haciendo evidente y alcanzando prácticamente todo el globo entre los siglos XVII y XIX. Esa identidad imaginada, radicalmente novedosa, tomó forma y alcanzó su materialidad con el Estado nacional nacido de la Revolución Francesa y las independencias americanas; y, finalmente, con su conversión en estado de cultura, se convirtió en constituyente de identidades personales y marco de todos los conflictos, asentándose hasta hasta hoy.

La lógica nacional, con su relato simplificador y sus olimpos, con su desarrollo institucional y su potencia cultural, es en extremo poderosa. En poco más de 150 años el mundo pasó a estar formado por naciones y Estados nacionales. Incluso las grandes identidades colectivas de la premodernidad, las religiosas, habían salido casi totalmente del ámbito público o se habían integrado como un elemento más de las identidades nacionales de los países donde el clero siguió siendo una clase políticamente activa (Irlanda, Irán, Polonia, etc.).

Hoy el Estado nacional empieza a sufrir sus primeras vías de agua. Se perciben, por ejemplo, en el cambio de sentido de la relación internacional-nacional. Originalmente, como el mismo relato del mapa empezó a contar, lo internacional era producto de la agregación de lo nacional. Y no sólo era la omnipresencia del mapamundi como puzle. En las escuelas nacionales universales del siglo XX se contaba la historia a la manera inaugurada por Thiers en el XIX: como el relato de las alianzas, amores y conflictos que las naciones vivían entre sí. Un imaginario calcado del de los dioses y héroes homéricos. Naciones dioses, líderes heroicos. Héroes que ahora aparecían convertidos en gobernantes, monarcas, militares, artistas, científicos y otros «productos del espíritu» particular de cada nación.

Nuestros padres todavía hablaban de construcción europea, de Europa, como de algo que se construía desde los Estados nación. Hoy esos Estados nación se apuntalan desde la UE. Por no hablar de sus economías nacionales. Como la

nación misma respecto a sus ciudadanos, el todo constituye a las partes, no las partes el todo.

Desde lo internacional se sostiene lo nacional. Los negociadores de Estados Unidos en el TLC obligan a realizar cambios en la legislación sobre propiedad intelectual que van más allá de las leyes norteamericanas para forzar luego, en casa, a su aprobación como parte de la armonización impuesta por la firma de tratados internacionales estratégicos. Hasta Chávez juega el mismo juego con sus instituciones del Sur. Hoy lo internacional no es la superación de lo nacional, es su último recurso: el internacionalismo institucional es el último sustento de un nacionalismo estatal hipertrofiado.

Pero no nos engañemos. Es más que probable que Estado y nacionalidad permanezcan entre nosotros largo tiempo, del mismo modo que la Cristiandad o la Umah siguen existiendo y algunas dinastías siguen reinando, aunque reinar signifique muchísimo menos que unos siglos atrás y la Cristiandad o la Umah no sean ya sujetos políticos ni militares globales capaces de movilizar masas y hacer desaparecer estados.

En un largo horizonte seguiremos oyendo hablar de orígenes y cultura, del mismo modo que hoy seguimos teniendo religión y algunos somos leales súbditos del rey. Desmintiendo la famosa frase de Trotsky, la historia no tiene un basurero. Las formas identitarias no desaparecen sin más, sino que perduran incluso a costa de su significado y operatividad política.

Hobsbawm relata con una metáfora muy gráfica los términos en que la religión fue superada como identidad político-comunitaria hace dos siglos:

> La religión, de ser algo como el cielo, de lo que ningún hombre podía librarse y que abarcaba todo lo que está sobre la tierra, se convirtió en algo como un banco de nubes, un gran rasgo -pero limitado y cambiante- del firmamento humano.

Cambiemos religión por nación y tendremos el horizonte del presente siglo. Igual que, en apenas dos siglos, España, Francia o Italia pasaron de ser vagos objetos geográficos a ser sujetos políticos, la naciente consciencia de vivir en red que hoy emerge acabará constituyendo nuevos sujetos y ámbitos. Porque el presente nos muestra al mismo tiempo, un mundo en el que identidad y economía se van reticularizando, estallando en una multitud de nodos

interconectados en redes que son generadoras de identidad y que se solapan a los Estados; nodos y redes que forman y articulan comunidades reales, cuyos miembros se conocen entre sí aunque no hayan estado nunca físicamente juntos.

En la práctica, la situación actual de la mayoría de esas redes, cuando actúan políticamente frente a su exterior, no es muy diferente de la de los burgos y repúblicas comerciales medievales. Representan ya una superación de la identidad nacional y germinalmente del Estado nacional mismo, en la medida en que su metabolismo económico es capaz de proveer a sus miembros de ciertas garantías sociales, económicas y de carrera personal. Pero necesariamente se vuelven hacia el Estado nacional o, mejor dicho, hacia los Estados nacionales en los que operan para reclamar condiciones de base, acceso a infraestructuras y autonomía de un modo similar al que las ciudades de la Hansa o los «burgueses de las empalizadas» alemanes reclamaban independencia política y seguridad en las rutas a los señores feudales y más tarde a los Estados dinásticos. Son las primeras formas de la «filé», y ellas dedicaremos la segunda parte de este libro.

La filé

La posibilidad de una identidad colectiva no nacional ni religiosa, basada en la comunidad real, aquella de cuyos miembros sabemos nombres, apellidos y pareceres, no es sólo ensoñable, sino predecible. Y a pequeña escala y para algunos, incluso experimentable. Sus formas culturales seguramente primarán la lírica de las redes en vez de la épica nacional; la intrahistoria de las subjetividades en vez de la historia nacional; la ética relacional de los mercaderes en vez de la moral sacrificada del héroe patrio.

Se trata de una dimensión particular, es cierto: el futuro es postnacional, pero no sólo transnacional y neoveneciano. También es neotribal. La descomposición, los Estados fallidos, los paraestados como Hamas o Hizbulá, son la otra cara de la crisis de la lógica nacional del Estado, el testimonio de su fracaso para generar identidad cuando la cohesión social se torna inalcanzable. El horizonte no es uno, son muchos, y no todos precisamente líricos. Y es en ese marco en conflicto y fermentación donde las filés tendrán la oportunidad de experimentar formas nuevas para la libertad y la cohesión en un nuevo mundo global. Sus evoluciones no deben verse como alternativas a una elección entre Estado nacional y formas postnacionales. No se elige una preferencia entre el futuro y el pasado. Se eligen programas vitales entre relatos de futuro.

Las identidades emergentes más potentes de hoy -desde al-Qaeda al neoindigenismo, desde Hamas hasta los cárteles mexicanos- reflejan, expanden y responden a una descomposición social difícilmente justificable. La filé representa por el contrario, la punta de lanza en la dirección opuesta: transnacionalidad, democracia económica, ética hacker del trabajo, cohesión. Por eso nos centraremos en ellas.

Pero, ¿qué es una filé? La definición es aparentemente sencilla: una comunidad transnacional con empresas ordenadas según principios de democracia económica. Lo radicalmente nuevo en ella es que tiene todos los elementos para generar una identidad completa superadora de la lógica nacional. Es decir, aporta un significado, un sentido social al trabajo, las formas culturales y las relaciones de sus miembros donde lo nacional ya no puede hacerlo: la producción colectiva desarrollada para un mercado globalizado por una comunidad transnacional.

Las formas actuales que nos la anuncian toman un amplio abanico: encontramos

desde redes globales de comerciantes o artesanos a empresas transnacionales dedicadas al desarrollo de bases de datos relacionales. Los distintos ejemplos que hemos estudiado en estos años se ven animados por discursos que van del sufismo africano al cooperativismo de tradición proudhoniana pasando por el más puro discurso hacker.

Lo sugestivo es descubrir bajo toda esa diversidad, rasgos culturales similares y formas de trabajo distribuidas que atienden a una lógica igual. Un «espíritu» nómada común aparece en las conversaciones y se relaciona, a nuestro juicio, con un elemento novedoso: todos los ejemplos estudiados basan su desarrollo económico en distintas materializaciones de lo que podríamos llamar la «economía del conocimiento».

Recuerdan, en cierta medida, a aquellos «zapateros revolucionarios» que hiciera famoso Hobsbawn. Y es que los zapateros junto con los impresores fueron el más politizado entre los gremios europeos del convulso siglo XIX. Entre los partidarios de Baubeuf, de Proudhon, de Bakunin, pero también entre los movimientos democráticos, del cantonalismo ibérico al radicalismo británico, los zapateros representan una minoría llamativa. Hobsbawn y Scott explicaban el «intelectualismo del oficio» porque era al mismo tiempo sedentario y exigía poca fuerza física, lo que unido a la costumbre de simultanear durante el tiempo de trabajo conversación y lectura, les proporcionaría incentivos para adquirir otros tipos de prestigio.

En la historia del anarquismo español anterior a la guerra civil existe un gremio parecido en cuanto a su protagonismo político: los barberos. Como los zapateros, y a diferencia de los obreros industriales, el trabajo en grupo no era para ellos un proceso colectivo y el entorno se prestaba al comentario y la conversación. En ambos casos, además, sus herramientas de trabajo eran portátiles, lo que les convertía, en cada oleada de represión política, en una tribu nómada.

El mundo de los zapateros radicales del siglo XIX y de los barberos anarquistas del XX es un mundo de cotidianidad laboral poco o nada jerárquica, motivaciones no únicamente monetarias y migraciones periódicas. Rodeados por un mundo que experimentaba la producción en masa y la descentralización de las comunicaciones, con todo lo que esta suponía, iban verdaderamente a contracorriente de la estratificación social y del implacable desarrollo de la división del trabajo de su época. Su democratismo horizontalizante era tan coherente con su modo de vida como ajeno a un mundo donde el propio

movimiento obrero se representaba a través de alambicadas jerarquías de primeros, segundos y hasta terceros secretarios, comisarios y enlaces.

Lo interesante desde la mirada de hoy, inseparable de la emergencia social de la comunicación en redes distribuidas, es que los nuevos modos de vida y trabajo nos acercan más a aquellos gremios libertarios que a sus contemporáneos radicales. Para Juan Urrutia, autor de «El capitalismo que viene», la pregunta a responder es «por qué ya no son percibidas como necesarias las jerarquías». Cree que la crisis económica actual debería servir para ampliar el espacio social de organizaciones más horizontales, abiertas y, aunque pueda parecer paradójico, también más comunitarias y, por tanto, identitarias.

Urrutia fue el primero en proponer, en 2001, el concepto seminal de «lógica de la abundancia» como base para comprender lo que entonces se llamaba «nueva economía». El ejemplo clásico es la comparación entre los periódicos y la blogsfera. En un periódico, con su superficie de papel limitada, publicar una línea más en un artículo implica suprimirla en otro como en un juego de suma cero. En cambio, en la blogsfera, un espacio donde el coste social de un post extra es cero, que cualquier autor publique su información no merma las posibilidades de publicación de otro. El coste marginal es cero. Simplemente desaparece la necesidad de dirimir colectivamente qué se publica y qué no. Frente a la lógica de la escasez que genera la necesidad de la decisión -sea democrática o autoritaria- la lógica de la abundancia abre la puerta a otro concepto importante: la pluriarquía. Porque en un espacico donde opere la lógica de la abundancia, toda decisión colectiva o jerárquica sobre qué se publica y qué no, sólo puede ser concebida como generación artificial de escasez, merma de la diversidad y empobrecimiento de todos.

Para una generación y un ámbito profesional cuyas herramientas básicas de comunicación y trabajo funcionan bajo una lógica como ésta, incluso la democracia ha de ser vista como un mal menor, como un pacto con la realidad en aquellos espacios sociales -como la empresa- donde aún hay que lidiar con la escasez. Por eso los innovadores que emprenden en el ámbito de las redes sociales o diseñando productos sobre Internet redescubren con ojos nuevos tradiciones tan antiguas como las cooperativas.

Se les ha llamado «trabajadores del conocimiento», «la nueva clase de Internet» o simplemente «netócratas», pero en realidad pocas son las asunciones sobre ellos que se basan en la esencia misma de su trabajo. Son, en muchos aspectos,

los nuevos barberos o zapateros del mundo de las redes distribuidas, pero, como veremos, tal vez sería más correcto definirles como tejedores y elaboradores de contextos.

Nada ha cambiado tan radicalmente en los últimos veinte años como el proceso de generación social de conocimiento.
Antes de la extensión social de Internet, incluso en cada red y entorno social, el conocimiento nuevo era el resultado de una conversación relativamente manejable entre agentes especializados, articulada por instituciones bien establecidas encargadas de ordenar y filtrar la discusión social.

El modelo general venía dado por el parlamento y la prensa: unos cuantos nodos representaban grandes orientaciones y al tiempo las constreñían dándoles coherencia interna. Cada área de conocimiento reproducía fractalmente este modelo: por ejemplo, en la academia, mediante los «journals» y el debate entre escuelas más o menos confundidas con disciplinas.

Pero la eclosión de Internet ha erosionado tanto a la gran prensa como a los «journals». Al interconectar directa y globalmente a millones de agentes que antes sólo aparecían en el espacio social tras ser filtrados institucionalmente, el sistema de generación social de conocimiento, en cada comunidad, se parece más a un sistema complejo, como la meteorología, que al ordenado mundo de los parlamentos y el ideal científico barroco. El estallido de diversidad consecuente ha hecho buena la profecía que hizo Juan Urrutia en los años ochenta: «Internet es la postmodernidad». Y han sido precisamente esa fractalización y ese solapamiento de los conocimientos, cada vez más ligados a identidades, la que han llevado a plantear con más fuerza que nunca qué es y cómo se forma eso que llamamos conocimiento.

La definición canónica -significativamente originada en el mundo de la crítica del arte y los objetos culturales- nos dice que conocer es dotar de significados, generar sentido, explicar un conjunto de hechos mediante un relato que cumple ciertas normas de coherencia interna y satisface ciertas condiciones epistemológicas.

Los significados que atribuimos, el relato que hacemos a partir de una serie de hechos, no surgen de la nada ni aparecen como resultado de aplicar una función determinada. Los significados no se generan como si aplicáramos un operador matemático a un conjunto de datos. La información se significa desde y a partir

de un contexto que es anterior y más amplio.

Estos contextos son en sí mismos conjuntos de significados concatenados, enlazados entre sí. Son matrices estructuradas de relatos con capacidad para generar otros relatos, que se sostienen unos a otros conformando su propia estructura de legitimación. La teología católica, la teoría económica neoclásica y el psicoanálisis son, por ejemplo, otros tantos contextos capaces de generar conocimiento, aunque sus productos no se reconozcan entre sí como conocimientos válidos. Cada uno, aun en el caso de que invoquen principios comunes, opondrá su propia epistemología, su propio principio ordenador de verdad.

Estos marcos interpretativos, generadores de significado, son, a su vez, otros tantos mundos, el resultado de una interacción sostenida en el tiempo en el seno de una comunidad autoidentificada por su propio sistema de conocimiento. Y es que, de hecho, el conocimiento sólo existe en comunidad, hasta el punto de que suele ser la comunidad la que pone adjetivos al saber: comunidad científica, conocimiento científico; comunidad de fe, conocimiento teológico…

Y lo que vale para toda una serie de conocimientos pretendidamente universales vale también para conocimientos identitarios: desde el arte hasta el particular conocimiento de las comunidades imaginadas de la nación, la ideología o el género, pasando por los relatos generadores de sentido de las comunidades reales, las empresas y las familias.

Lo que ha hecho Internet ha sido multiplicar la visibilidad y facilitar la generación de espacios de conocimiento, identidades y comunidades nuevos, haciendo que cada vez sea más difícil representar homogéneamente el mapa del conocimiento social. Donde antes teníamos un rompecabezas de madera de cuatro piezas, ahora tenemos un puzle de millones de piezas minúsculas, el mar de flores. La diversidad nos hace complejos al enfrentarnos al espejo de la propia diversidad de nuestros entornos.

Los llamados netócratas son, en realidad, jardineros de contextos, procesadores de información, comunicadores, hackers, bricoleurs, que los desarrollan, los transmiten o los ponen en valor; que los solapan o los rompen en la danza orgánica de la gran digestión social de la información.

Han nacido y crecido profesionalmente en un mundo en el que el carácter

irreductible de la diversidad se hace evidente, en el que todo es colaborativo e identitario al mismo tiempo, pero en el que, a fin de cuentas, su propio valor viene dado por la coherencia de la comunidad de la que forman parte y el reconocimiento que obtengan de ella. El reconocimiento y la jerarquía no se llevan bien. La cohesión forzosa tiende a disolverse en un mundo donde nada es más fácil que saltar de una red a otra, que identificarse y sumergirse en un contexto alternativo. Las empresas de los netócratas tienden a la horizontalidad y la ausencia casi total de jerarquías porque éstas son contraproducentes para alcanzar el tipo de incentivos que les motivan. Por eso Juan Urrutia nos propone «diferenciarlos de los empresarios y mirarles como miramos a los científicos. Pretenden ganarse la vida, pero no es ése ningún objetivo final. Desean realmente reconocimiento y la posibilidad de seguir aprendiendo».

A medio plazo, los netócratas se sienten más cómodos con la idea de vivir en una comunidad con negocios y autonomía económica que creando comunidades alrededor de empresas cuya estructura profunda seguirá atendiendo a la lógica industrial y jerárquica del viejo mundo.

Un ejemplo interesante en este ámbito es el de «MySQL AB», la empresa que comercializa la base de datos más utilizada del mundo. Su creador, Michael -Monty- Widenius, es un hacker típico que dedicó treinta años de su vida a perfeccionar un sistema que desde un principio licenció como software libre. Tras imponerse como estandar universal y vender por mil quinientos millones de dólares su empresa a «Sun Microsystems», dedicó su recien ganada fortuna a rehacer su red de programadores, más de sesenta hackers como él, que distribuidos en una quincena de países, ni se planteabann pasar a una vida centralizada en torno a una sede y unos horarios convencionales. «Preferimos gastar el equivalente al coste de una sede corporativa en alguno de los mejores hoteles durante quince días al año para celbrar juntos», nos comentaba recientemente en Bilbao. El resultado es «Monty Program AB», una nueva empresa que desarrolla «MariaDB», el nuevo sistema de base de datos bautizado así en honor de su hija pequeña.

Como en todos los ejemplos -y no hay pocos en el mundo del software, la edición o el diseño- lo primero que nos llama la atención es su definición transnacional. Esto apunta a un hecho relevante: la filé no es un subconjunto de la identidad nacional imaginada. Como espacio de decisión colectiva, si algo define sus fronteras son los idiomas en los que se desarrolla el debate interno. No hay filés españolas, camerunesas o chinas. Hay filés que trabajan en lenguas

latinas, bantúes o en chino, pero las fronteras de la comunidad no vienen determinadas por la pertenencia a una nacionalidad o un estado.

En principio, las filés no tienen por qué nacer bajo una economía democrática ni partir de organizaciones poco jerarquizadas. Pocas actividades requieren un liderazgo tan fuerte como el que se le exige al coordinador de un equipo dedicado al desarrollo de software, por mucho que los programadores se sientan «pares» entre sí y se implique al entorno del proyecto, voluntarios y usuarios, en la determinación del curso del producto. Sin embargo, se han observado durante la última década tensiones horizontalizantes, democratizantes, que ocultan el mar de fondo de la lógica de la abundancia.

Un ejemplo especialmente interesante en este ámbito es el de los muridíes, una comunidad transnacional de lengua wolof con más de dos millones de personas repartidas por una docena de países y sostenida por el pequeño comercio y el textil. Todos los que hemos veraneado en Europa en los últimos años nos hemos encontrado con ellos en alguna ocasión. Eran esos nuevos buhoneros que recorrían las playas europeas y abrían bazares y pequeños comercios de telas, vestidos y productos típicos africanos.

Originalmente, la muridiya era una hermandad sufí. Fue fundada por Ahmadou Bamba, un morabito que predicaba el pacifismo y la doctrina de la santificación por el trabajo en Senegal en 1883. Frente a la tradición sufí de la modestia por la mendicidad, el trabajo en las tierras propiedad de la comunidad desempeñará un papel central en el camino de perfeccionamiento espiritual de los muradíes. De ahí que se les llamara móodu-móodu (maní-maní), pues tenían que trabajar en la recogida y el procesado de los cacahuetes para la exportación.

En 1912 los muridíes organizan la colonización de tierras de pastoreo fuera del país wolof, en zonas peul9 apenas controladas por la colonización francesa. Los talibé, seguidores del morabito, recibían comida y alojamiento durante los meses de lluvia. Al cabo de diez años tenían derecho a una parcela en propiedad, con lo que las comunidades muridíes se convirtieron en la base de la urbanización y la wolofización de Senegal.

Cuando en los años setenta caen los precios internacionales del cacahuete y baja la producción, el sustento económico de los muridíes pasa a depender del sector comercial. En aquel momento la muridiya se había expandido ya a través de sus comerciantes hasta Costa de Marfil, Camerún, Gabón, Congo, Chad y aparecía

por primera vez en el Magreb.
En los años noventa las redes de comerciantes muridíes llegan hasta Sudáfrica y Europa meridional. Con una parte significativa de la comunidad transnacionalizada, los muridíes mutan sus instituciones y desarrollan una forma, un contenido y una estructura nuevos para las dairas, las tradicionales escuelas coránicas que constituyen el centro de la vida de las hermandades sufíes en el occidente africano.

Las dairas se convierten, en la emigración, en comunidades que comparten casa, trabajo, ahorro y recursos, formando una unidad económica de acogida y empoderamiento. Las dairas acumulan y generan capital a través de sistemas de crédito sin interés en cuya fundamentación implican a emigrantes ya establecidos y con buena situación económica. Su arranque y su funcionamiento no precisan una planificación centralizada. Todo muridí tiene el deber de recoger y dar trabajo y herramientas a cualquier hermano que llegue. Entonces, según nos relata el antropólogo Rafael Crespo en un reciente trabajo sobre la inmigración muridí en Barcelona:

> el recién llegado pasa a ocupar el escalafón más bajo de la estructura de la cofradía desde donde podrá prosperar gracias a su trabajo y dedicación a la cofradía. Existe una similitud entre el rito de iniciación de pasar de joven a adulto y el proceso migratorio; en la primera etapa el móodu-móodu es «daxar» (tamarindo en wolof), pasa por una serie de penalidades económicas, de clandestinidad, de explotación socioeconómica, de aprendizaje sobre cómo vivir fuera de la comunidad de origen en un medio desfavorable. Una vez ha superado estas pruebas adquiere el estatus de «goulou», aquel migrante establecido, con conocimientos y capacidades para moverse y ser un referente para el resto de migrantes, en definitiva un hombre adulto (Fall,1998:29). Es en este nivel donde se sitúan los empresarios murides, dedicados sobre todo al comercio internacional de importación –exportación entre sus lugares de residencia (España, Francia, Italia, Arabia Saudí o Estados Unidos) y Senegal. Algunos de ellos incluyen en el nombre de sus empresas la palabra «Touba», ciudad sagrada donde está enterrado Amadou Bamba el fundador.

El morabito se convierte, entonces, en un cuidador de la red, entre cuyas funciones se incluye encargarse del movimiento de las remesas y generar flujos y oportunidades de negocio entre los distintos nodos muridíes.
La red muridí se transforma paulatinamente. Del riguroso modelo

descentralizado y jerárquico original, con el califa en la cima, pasamos a un modelo de relaciones distribuidas entre nodos que mantiene todavía un modelo interno piramidal. Es ese modelo jerárquico interno lo que, al parecer, genera más dudas entre los jóvenes.

Estas transformaciones internas también se reflejan en lo identitario. El imaginario muridí ha ido transformándose desde el imaginario étnico wolof hasta el senegalés (nacional) para, finalmente, pivotar sobre su propia historia y características dentro de la visión universalista de la umma musulmana.

Las dairas europeas y americanas, completamente distintas de las de Senegal, cada vez se sienten menos identificadas con la realidad conservadora de las senegalesas y, sin embargo, constituyen su principal fuente de ingresos, con lo que no son previsibles rupturas significativas. Los muridíes se transforman y se transformarán cada vez más desde la periferia al centro, es decir, de cofradía a filé.

Lo llamativo es que no estamos hablando de un grupo de hackers nacidos de Internet, sino de una vetusta cofradía sufí con más de un centenar de años de historia y millones de seguidores, y sin embargo los tiempos de evolución, casi año por año, son los mismos y el resultado paralelo.

Lo que ha de llevarnos a destacar aquello que tienen unos y otros en común: una potente ética del trabajo basada no en la acumulación de capital, sino en la de conocimiento. Y si bien esa ética siempre estuvo presente en la tradición académica europea, también apareció -y de hecho sobrevivió hasta hoy- en partes destacadas de un movimiento social tan tradicional como insuficientemente reconocido: el cooperativismo.

No le han faltado, sin embargo, aportes teóricos a las cooperativas. Desde durante dos siglos, desde finales XVIII hasta los años ochenta, del XX, tres grandes escuelas han intentando conceptualizar sus horizontes y modos, influyendo en la diversidad de formas que ha generado su práctica histórica concreta.

La más antigua de ellas, la libertaria, con origen en Fourier (1772-1837), cuenta durante los siglos XIX y XX con importantes teóricos políticos como Joseph Proudhon (1809-1865) o Piotr Kropotkin (1842-1921) y activistas que reformarán el movimiento cooperativo desde el comunalismo hacia los

modernos métodos de gestión, como Fernando Garrido (1823-1881). Esta corriente pondrá el acento en la consecución de autonomía para la comunidad y las personas a través del mercado, imaginando en el extremo la innecesariedad del estado por la agrupación libre (federalismo) de comunidades organizadas cooperativamente. También llamada «mutualismo», será la corriente inspiradora de la larga experiencia cooperativa ibérica hasta el franquismo y el «estado novo».

La socialista, vinculada al movimiento sindical socialdemócrata y algunas ramas nacionalistas del comunismo, tendrá por contra una mirada reticente hacia el mercado y pensará a las cooperativas desde su relación con el estado. En sus teorizaciones estatalistas más radicales como el llamado «socialismo autogestionario yugoslavo», las empresas son entregadas a organizaciones sindicales para su «autogestión», y el estado mismo evita mediante la planificación la competencia generalizada. En otros modelos como el del «kibbutz» de la izquierda del movimiento sionista, la estructura económica comunitaria se piensa como herramienta de colonización territorial y construcción nacional-estatal a pesar de su autonomía legal.

Finalmente, la católica, con economistas implicados en el desarrollo a gran escala del movimiento cooperativo como Charles Gide (1847-1942) o activistas como el padre José María Arizmendiarrieta (1915-1976), inspirados por las ideas del cristianismo social y la doctrina social de la Iglesia Católica. A pesar de adolecer en muchos casos de objetivos asistencialistas, tendrá una importancia central en el desarrollo del movimiento cooperativo industrial y de consumo en Francia y Bélgica primero y en Mondragón hasta la actualidad.

Con tan rico legado, no deja de resultar chocante que en el mundo anglosajón, y en especial en Norteamérica, tan influyentes en el cooperativismo centro y suramericano desde la segunda mitad del siglo XX, las alternativas económicas se piensen desde el consumo. En un cuasi continente donde los radicales organizan sus campañas como boicots de compra y reparten sus folletos en las puertas de los supermercados y los cafés, la gran utopía política es una sociedad gestionada por los consumidores. Seguramente por eso la historia oficial del movimiento cooperativo comienza en 1844, con los «Pioneros de Rochdale», la primera cooperativa de consumo. Todavía hoy la «National Cooperative Business Association» de Estados Unidos define la cooperativa como una empresa «que poseen y gestionan democráticamente sus miembros -la gente que usa los servicios de la cooperativa o compra sus bienes».

La tradición latina, en cambio, se centra en la producción. Gerald Brenan sitúa el desarrollo del movimiento
cooperativo en la península ibérica en el marco de una larga tradición de cultivo y pastoreo comunal de la tierra y de organización de la pesca, que tendría continuidad en las tierras al norte del Tajo desde la Reconquista. La debilidad del capitalismo local, que fue incapaz de aprovechar la desamortización para crear un capitalismo agrario, reavivó el interés por el comunalismo hasta convertirlo en una de las bases de la revolución cantonalista.

La tradición comunalista serviría de abono al movimiento cooperativista, en su origen de orientación fourierista, fundado en 1860 por Fernando Garrido, que modernizó y proporcionó un marco legal a pueblos-cooperativa como Port de la Selva, calificados en su época de pequeñas repúblicas libertarias. Esta continuidad estaba establecida en todo el Sur europeo. Siguiendo a Brenan en «El laberinto español»:

> Lo que es interesante es cuan naturalmente se adaptan estas cooperativas a la escena española, ya que Port de la Selva es una de las viejas comunidades pescadoras de Cataluña, que han existido desde tiempos inmemoriales. De Cadaqués, unos kilómetros más lejos, se sabe por documentos contemporáneos que había sido organizado de modo similar allá por el siglo XVI. Otros documentos guardados en la iglesia del lugar hablan de Port de la Selva con su industria pesquera comunal. Otra comunidad pesquera exactamente igual, en Tazones, cerca de Villaviciosa en Asturias, es descrita por el profesor Antonio Camacho en la Revista Nacional de Economía. Henos, pues, ante una cooperativa productiva moderna encajada en una organización comunal antigua y funcionando perfectamente. Lo que ha sido hecho en Port de la Selva, rodeado de influencia anarquista, ha sido hecho también en Ansó, de ambiente carlista, mientras que la organización de cooperativas de Llánabes data del siglo XVII y precede así al menos en sesenta años al movimiento cooperativista europeo.

Es esta continuidad la que explica la fortaleza del cooperativismo en la mitad norte de la península ibérica y el paralelismo de las reivindicaciones cooperativistas en las regiones sureñas a ambos lados de la «raya» durante todo el siglo XX.

Podemos observar un sustrato y una orientación similares en el mundo

francófono. Si los trabajos de Cabet y Saint-Simon y los fracasados intentos de Fourier de fundar un falangsterio sirvieron para crear el imaginario de la producción entre iguales, fue en realidad la eclosión de ideas y sujetos sociales producto de la revolución de 1848 la que habría de impulsar y dar materialidad al cooperativismo en el francomundo, especialmente en Bélgica. Nicolas Coulon fundaría en Bruselas, el 16 de abril de 1849, la «Asociación Fraterna de los Obreros Textiles» y Jean-Baptiste Godin, un discípulo de Fourier, la «Familistère» de Guise (Francia) en 1856, que en 1880 se transformaría formalmente en cooperativa y perduraría hasta 1968. En 1867 se autoriza la variabilidad del capital en Francia. Los cooperativistas podrán entrar y salir. Se calcula que en esa década existían unas trescientas cooperativas en Francia entre consumo, crédito y producción.

En el nuevo siglo, y bajo la influencia del economista católico Charles Gide, el cooperativismo francés afrimará su autonomía del debate político reagrupándose formalmente en 1913. La influencia del pensamiento de Gide haría crecer el movimiento hasta alcanzar los 800.000 miembros en vísperas de la Gran Guerra, una tendencia que continuaría hasta 1940.

Esta autonomía del movimiento cooperativo es otra constante en el mundo latino. En general, en la península ibérica el cooperativismo no fue absorbido ni por socialistas ni anarquistas, manteniendo una tradición y mensaje propios, aunque, especialmente en las épocas de represión, prestara locales y diera cobertura y fondos a las actividades sindicales libertarias y a los partidos de izquierda.

El movimiento cooperativo en el Sur de Bélgica era anterior y autónomo del movimiento obrero encuadrado en las Internacionales. Aunque declarativamente compartieran una utopía común y la izquierda se esforzara durante décadas por explicar el cooperativismo como una suerte de «demo» de la sociedad socialista, ambos espacios nunca se confundieron.

Esta autonomía fue percibida no sólo por los sindicatos y los partidos, sino por la Iglesia, que bajo las dictaduras peninsulares se convertirá en la principal impulsora del renacimiento cooperativo. En 1956, de la mano del padre José María Arizmendiarrieta, nace la primera semilla de lo que hoy es «Mondragón Corporación Cooperativa», el mayor grupo cooperativo del mundo, con más de 89.000 socios trabajadores. El papel del catolicismo se habría de reforzar y hacer más militante a partir de la encíclica «Mater et Magistra» (1961), cuya

reivindicación explícita de las cooperativas servirá de inspiración a muchos jóvenes, alentados por la idea de que «las cooperativas son creadoras de auténticos bienes».

El sueño de la producción cooperativa, en parte porque representaba la continuidad de formas ancestrales de producción y organización comunal idealizadas por el catolicismo tradicional, en parte por su ligazón histórica con los ideales libertarios y socialistas, y en parte por su carácter voluntario y abierto, aparentemente desideologizado, caló en todos los movimientos políticos de la época de las transiciones democráticas. Derechas e izquierdas ibéricas impulsaron que las nuevas constituciones incluyeran mandatos explícitos protegiendo e impulsando el cooperativismo.

Bajo ese manto, el cooperativismo se desarrolla generando, también, una identidad diferenciada, incluso entre aquellos que conservan afiliaciones ideológicas o partidarias. «El problema de la gente de Mondragón, incluso de los que son miembros del partido -confiesa un ex alto cargo del gobierno vasco- es que piensan en Euskadi como si Euskadi sólo fuera Mondragón; en realidad, la impresión que te queda es que son nacionalistas, sí, pero de sus cooperativas». Se pueden escuchar frases similares, con las lógicas variaciones, en cualquier lugar donde existen cooperativas fuertes, desde Costa Rica hasta Andalucía.

Aunque duras, estas apreciaciones no están totalmente exentas de verdad. Existe una causa material para ello. La cooperativa es una comunidad política. Las hay más o menos asamblearias, pero en general la interacción y la participación en la gestión son altas. «Mucha gente nos dice que antes queríamos cambiar el mundo pero que somos egoístas al tomar este camino. A diferencia de la inmensa mayoría de los que nos lo dicen, nosotros lo intentamos en su día de verdad y lo hacemos realidad ahora. Simplemente tenemos mucho que hacer y aprender como para andar metidos en barullos con el estado, los partidos y demás», nos asegura la socia de una cooperativa de trabajo. No se trata sólo de que exija mucho tiempo, es que, como toda comunidad real, lo político en una cooperativa es mucho más cotidiano y cercano, produciendo resultados tangibles en el marco de una fraternidad que no es meramente retórica, aunque la teoría del «homo economicus» no pueda entenderla. Y es esa fraternidad, junto con una legislación en general flexible y favorable, el legado más sólido del cooperativismo a la democracia económica en general.

Las viejas grandes cooperativas industriales como Mondragón triunfaron porque

convirtieron la solidaridad entre cooperativas en una herramienta que proyectaba la solidez del compromiso con la propia comunidad democrática en la que se vivía y trabajaba. En un mundo industrial, sin embargo, la gestión empresarial no era considerada una dimensión más de la ciudadanía, sino una actividad altamente cualificada y especializada. Los gestores se consideraban una especie de técnicos necesariamente externos y, en el mundo cooperativo, en cierta medida, ajenos al proceso político-societario.

Esta idea queda reflejada en la misma estructura de muchas cooperativas, cuya democracia interna es indudable, pero similar a la de un país que impusiera al parlamento elegir sólo primeros ministros extranjeros. Para compensarlo, desde sus orígenes, cooperativas como las de Mondragón han pivotado sobre la formación y el empoderamiento de su gente. Los gerentes no serán siempre cooperativistas, pero se les supone un cierto espíritu común impulsado desde la universidad y la escuela de negocios del grupo. El resultado ha sido básicamente exitoso; la lógica de los incentivos a la gestión basados en el ingreso, opciones, etc. parece haber funcionado razonablemente sin estirar excesivamente las diferencias entre salarios. Si la relación entre el salario mayor y el menor en una cooperativa era de tres a uno en los años ochenta, hoy llega a ser en algunos casos de doce a uno, cuando en cualquier gran empresa, durante el mismo tiempo, una diferencia de quinientos a uno se considera moderado. Con todo, las relaciones dentro del índice de ingresos siguen siendo un tema de debate reiterativo en el mundo cooperativo, sobre todo desde que algunas cooperativas han alcanzado liderazgos sectoriales lo suficientemente llamativos como para que sus directivos se vean tentados por ofertas de la competencia.

Las fricciones entre el mercado directivo y el mundo cooperativo se dan, a partir de ciertos niveles de crecimiento, en el espacio donde este último acepta la lógica de incentivos del primero con todo lo que conlleva: desde la enajenación de los gestores del espacio democrático hasta la mística implícita de la «secta del management», con sus escuelas de negocios, su método del caso, sus libros de autoayuda y sus «gurúes».

Tenemos que volver a los hackers de Himanen, los bricoleurs de Urrutia o los netócratas de Bard para entender por qué precisamente esa zona de fricción desaparece ahora.

En un mundo donde la mayor parte del valor de un producto cualquiera nace de la innovación y, por tanto, de la parte creativa del proceso de producción, los

incentivos que generan valor no son ya los de los gerentes, sino los que alimentan la interacción y el reconocimiento comunitario.

La fricción se traslada ahora al mundo de las empresas tradicionales, porque toda reestructuración del sistema de incentivos acaba modificando la estructura de propiedad. La empresa ha de ser valiosa para la vida de los que trabajan, conviven y comercian con ella. Y ese valor es, ante todo, valor derivado de un modo de vida y no tanto de primas e incentivos.

Los netócratas, los neovenecianos, entienden la dirección empresarial como un deber más de su ciudadanía comunitaria. Igual que en la ética hacker del trabajo, el tiempo no se divide ya entre tiempo de trabajo (castigo divino) y tiempo de vida (ocio), lo comunitario y lo gerencial no se alienan, sino que se funden en un espacio que sólo puede ser denominado de fraternidad. Una palabra que resurge, por cierto, desde ámbitos aparentemente disímiles. El nunca suficientemente comprendido Juan Pablo II dijo una vez que si el siglo XIX fue el siglo de la libertad y el XX el de la igualdad, el XXI sería el de la fraternidad. Y fue Juan Urrutia en El capitalismo que viene quién analizó el porqué. La fraternidad, que es la base, más allá de la libertad y la igualdad, de la democracia económica, se basa precisamente en aquello que las organizaciones empresariales precisan para sobrevivir en un mercado global en crisis y condenado, además, a vivir «arrebatado por el cambio»: «identidad que permite alcanzar asignaciones inalcanzables en su ausencia y gusto por trabajar juntos que facilita existencia de equilibrio». No se trata ya de una admonición moral, sino de algo por lo que las propias empresas están cada vez más dispuestas a pagar. Enseñar, preparar y organizar la democracia económica como camino y como experiencia es ya un producto de éxito. La pelota, ahora, está en el tejado de enfrente.

Una empresa es una gran máquina social. No fueron diseñadas ni organizadas para adaptarse, sino para ejecutar eficazmente un programa, un programa que las convertía en banco o en consultora, en suministradora eléctrica u organizadora de sorteos. En el límite, el modelo de las franquicias: el conocimiento es externo, se licencia y cuanto queda a las personas es cumplir su papel tal cual es descrito en los manuales, instrucciones y protocolos enviados desde la central. Empresa-hardware, conocimiento-software, personas-energía.

Como en las buenas máquinas de la edad industrial, los valores, la estética corporativa y los propios edificios reclamaban solidez. Su agilidad se medía en tiempos de proceso y su eficiencia en la capacidad para focalizar, para centrarse

y especializarse. Y lo que era válido para el conjunto era válido para cada uno de sus trabajadores. El mundo de las empresas de la vieja era mecánica era un mundo ordenado, con ámbitos bien definidos para cada persona y para la empresa en sí. Las empresas eran, recordémoslo, nacionales.

Y cuando se internacionalizaron intentaron mantener la lógica tradicional. Pero la lógica tradicional era aditiva. El beneficio directo de la expansión consistía en hacer lo mismo en más sitios. Si había un factor de crecimiento del valor generado era el derivado de aportar mejores técnicas de gestión a una máquina más y beneficiarse de un contexto de crecimiento tal vez mayor. Pero los auténticos beneficios no podían estar ahí. Sobre todo cuando, al consolidarse organizativamente, los niveles de excelencia se igualaban entre las distintas filiales. Los beneficios se intuían en el mestizaje, en el injerto de experiencias en contextos nuevos. Pero las estructuras descentralizadas, a diferencia de las distribuidas, no tienen economías de red de conocimiento.

La reingeniería, la reorganización de procesos, que antes se vendía a las empresas como solución a las necesidades de adaptación, pasó a orientarse a la formación de comunidades de conocimiento interno, a la apropiación por la organización del conocimiento que vivía en sus propios rincones, lo cual, en teoría, debería nutrirse y alentar el paso de la internacionalización a la transnacionalización.

Pero cuando una tendencia se convierte en eslogan, las palabras empiezan a dar nombre a deseos y, por lo general, a maquillar más que describir. A partir de 2005 todo eran comunidades. Cualquiera con una base de datos, un listado de socios o una nómina de trabajadores decía tener una.

Empezamos a oír continuamente la queja de que «mi comunidad no participa». Nadie parece darse cuenta de que se trata de un oxímoron. Si no hay interacción, simplemente es porque no hay comunidad. Eso sí, la máquina dio su propia solución burocrática, tan inútil como pomposa: la figura del «community manager».

Las comunidades no nacen artificialmente simplemente porque se nos ocurrió hacerles una plataforma. Si queremos crear una comunidad, no nos pongamos a crear servicios porque no funcionará. Los servicios sirven a una comunidad, no la generan. Crear una comunidad es construir una identidad. Tiene que ver con valores y experiencias compartidas, algo que se desarrolla y crece con la

interacción. Los intentos de muchas empresas por «crear identidad» mediante el uso de servicios o herramientas quedan cojos por no atender estas distinciones.

Éste es el mensaje de una nueva generación de pequeñas consultoras que aparecen como setas por el mundo. Un ejemplo que ha tenido cierto eco en la red ha sido el de «Worldblu», una empresa norteamericana dedicada a asesorar a empresas sobre cómo incorporar estos mecanismos y modos de democracia económica. Su mera existencia es significativa del nuevo tipo de demandas que las empresas comenzaron a hacer ya antes del estallido de la crisis financiera en 2008.

El discurso de «Worldblu» es llamativo por cuanto que afirma que la democracia económica no es consenso para todo, sino conversación. En esta afirmación hay una intuición de la separación de planos entre comunidad (que es red distribuida, deliberativa, donde opera la lógica de la abundancia y, por tanto, vive en plurarquía) y la actividad económica colectiva, donde existe irremediablemente escasez y para la que, por tanto, la democracia económica es una alternativa práctica, útil y enriquecedora a la toma de decisiones de arriba abajo. Esta separación entre el ámbito de la organización de la comunidad -plurarquía- y el de la gestión comunitaria de la escasez -democracia- no deja de reproducir la distinción de espacios en la que se basa la filé y que ya habíamos observado incluso entre los muridíes.

La Indianopedia define «comunidad real» como: «cualquier cluster o red social perfectamente distribuida, es decir donde todos los miembros se relacionan con todos los demás en un ámbito no jerárquico, que comparta una interacción voluntaria sostenida en el tiempo (deliberación) y donde los miembros se reconocan unos a otros una identidad común».

Como comentábamos, aunque las comunidades puedan articularse en torno a un tema, una empresa o una persona, ni se crean artificialmente ni, en principio, han de tener una finalidad. Las comunidades son redes distribuidas y, por tanto, están definidas a partir de una interacción/deliberación lo suficientemente potente como para que emerja espontánea y sostenidamente una identidad propia.

Dentro de cada comunidad que ha dado el salto con éxito hacia la autonomía económica, encontramos un subconjunto, el «demos», definido por el «principio de indiferencia», esto es, por un reconocimiento mutuo de capacidades que permiten que cada uno enfrente decisiones en nombre de todos. El «demos» es el

conjunto solidario de aquellos que se reconocen como gestores indistintos. Por su carácter conforma un cluster óptimo para la gestión de escasez, es decir, se trata de un espacio óptimo para la toma democrática de decisiones.

Originalmente el demos era algo relativamente similar a lo que es una parroquia en la ordenación territorial gallega, pero, con la reforma democrática de Clístenes, el demos (δῆμος) se convirtió en la división básica de la organización social, una micropolis formada por la comunidad real que rodeaba a cada persona.

El demos entregaba a aquellos de sus miembros que querían optar a ser sus representantes en la «bulé» -una especie de Senado que ejercía el poder ejecutivo- un pinakion, una pieza de bronce con su nombre y el del demos. El pinakion, una pequeña placa de bronce, era señal de pertenencia y garantizaba el reconocimiento del portador como ciudadano por el resto de los demos, es decir, por la polis como un todo.

Sin el pinakion no se podía ser elegido. Por eso, el demos -institución que lo entregaba- es utilizado hoy como sinónimo del grupo de personas que en una organización tienen ciudadanía plena. Pero lo realmente interesante es el cómo. En realidad, el demos era algo mucho más profundo que una lista de elegibles. El sistema democrático ateniense no estaba basado en la representación y la votación, sino en la elección por azar: para poder representar a su demos en la bulé un ciudadano debía introducir su pinax en la ranura que eligiera de una matriz llamada kleroterion. El kleroterion dejaba salir bolas blancas o negras en función de la casilla elegida. Si al introducir la tarjeta se obtenía una bola negra, el ciudadano recibía la representación como encomienda.

Pertenecer a un demos era, pues, sinónimo de alcanzar los derechos -y deberes- plenos de ciudadanía, pero lo que es más importante, al aceptar a alguien en nuestro demos, aceptábamos que en cualquier momento pudiera acceder al ejecutivo con independencia de que la mayoría de los miembros de la comunidad prefiriesen a otra persona para él.
Es decir, aceptar la incorporación de otro ciudadano al demos suponía aceptar su igualdad efectiva con nosotros, pues implicaba declarar que, con independencia de sus posiciones políticas concretas, a cualquier ciudadano le resultaba indiferente que formara parte del poder ejecutivo.

El demos implica un alto grado de identidad porque se basa, en realidad, en el

«principio de indiferencia»: considerarme parte de un demos significa que me es indiferente quién de los otros miembros realice cualquier tarea de representación o administración de la comunidad, aunque afecte a mi seguridad o bienestar. Por eso originalmente «democracia» evocaba sorteo y no elección.

El demos, por tanto, implica no sólo identidad, sino confianza, entendida como la expectativa de que, por haber unos contextos comunes, experiencias comunes generen conocimiento similar. Por ello no puede existir un auténtico demos fuera de la comunidad real. En la comunidad imaginada el conocimiento que tenemos de los otros es abstracto, por eso la democracia en el estado nacional está basada en la elección y el proceso de determinación de mayorías.

¿Tiene sentido funcionar con la lógica y las limitaciones de la comunidad imaginada en comunidades reales? Si lo pensamos, una empresa que funcione como democracia económica debería estar basada en el principio de indiferencia: todo irá bien si dentro del demos de los socios en principio me es indiferente quién haga qué. Como decía la representante de una filé en una famosa novela de Bruce Sterling, en una filé no hay «puestos de trabajo», «sólo cosas que hacer y personas que las hacen».

¿Cómo se pasa de la fraternidad de un entorno de deliberación a la igualdad requerida para formar un demos? Los viejos gremios y artes, desde la época romana hasta el siglo XVIII, sus rituales y su sistema de aprendizaje tenían precisamente como fin institucionalizar el tránsito de lo fraterno a lo igualitario en la trayectoria de sus miembros.

En la escuela nos enseñaron la historia de los gremios desde la mirada de sus críticos del siglo XVIII y XIX, cuando eran un freno para el desarrollo de la libertad de movimientos y la homogeneización de la fuerza de trabajo que se requería para el éxito de la industrialización. Sin embargo, los gremios y artes eran mucho más que esas estructuras de disfrute de privilegios que monopolizaban las actividades artesanas de las ciudades. Cada gremio era, en realidad, una comunidad de conocimiento. La estructura entera de la comunidad giraba en torno a su transmisión. Ese conocimiento era, en parte, técnico especializado, pero también estaba ligado a una ética del trabajo particular, a la construcción de un discurso moral desde el simbolismo de las herramientas y la cotidianidad.

Algunos gremios británicos de tejedores, tintoreros, canteros y herreros aún

seguían funcionando en pleno siglo XX. Resultan llamativos los paralelismos en sus ceremonias: en la iniciación, el aprendiz era identificado con el objeto y las herramientas de su oficio, que se representaba, a modo de un psicodrama, como un hierro en la forja, una piedra que recibe sus primeros golpes o un lienzo que se prepara para ser tintado.

Los aprendices no eran considerados parte del oficio. Sólo el paso del aprendizaje al compañerismo -con la experiencia de fraternidad que el mismo nombre evoca- permitía que al neófito se le llegara a considerar parte de la comunidad. Mientras al aprendiz se le enseñaba el uso de las herramientas y se le narraban la historia y los mitos ligados al gremio, del compañero se esperaban ya aportes prácticos. Y en el caso de los canteros, para los que la matemática era una parte fundamental del conocimiento gremial, también demostraciones geométricas, como los famosos «cinco puntos del compañerismo», que servían a los constructores para calcular el punto central de la planta de un edificio a construir.

Llaman la atención instituciones como la «itinerancia». Cuando se formaba a un aprendiz, pero no se le podía asegurar trabajo, en vez de integrarle como compañero, se le invitaba a viajar visitando diferentes talleres durante algún tiempo. Los talleres que tuvieran encargos lo acogían temporalmente, y allí continuaban su formación y aprendían nuevas técnicas. Al final de la itinerancia los aprendices se incorporaban como compañeros en su taller original o en alguno formado a partir de éste. Este sistema no sólo servía para optimizar la distribución de la mano de obra, sino también para extender las innovaciones dentro de un mismo gremio, homogeneizando el «estado del arte».

En los estatutos y textos de artes y gremios se mezclaban de manera natural cuestiones prácticas, como los salarios, con conocimientos técnicos especializados y metáforas morales construidas a partir de la práctica cotidiana del trabajo. Todo esto suena tremendamente friki hoy, cuando si escuchamos la palabra «profesional» no pensamos en un «profeso», alguien que hace unos votos -como todavía hacen hoy los médicos con el juramento hipocrático. Pero es central para entender la lógica de la cohesión social del Antiguo Régimen.

Esa lógica de cohesión representaba un evidente freno al desarrollo del mundo industrial y nacional. Las identidades que generaba la tradición gremial eran densas, vivían en un universo de significados plenos y lógica de comunidad real que no aceptaría fácilmente un mundo plano de mercados abstractos y

homogeneización.

Dos testigos de la parte final de esta época de transición nos han legado un relato impagable de la violencia social que fue necesario ejercer para destruir aquella ética del trabajo. El primero fue Karl Marx, quién en su Manifiesto de 1848 hace una referencia explícita al ascenso de la burguesía y la destrucción del sistema gremial:

> Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar.

El otro es el Papa León XIII en su famosa encíclica «Rerum novarum»:

> Es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que, disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío, desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores. Hizo aumentar el mal la voraz usura, que, reiteradamente condenada por la autoridad de la Iglesia, es practicada, no obstante, por hombres codiciosos y avaros bajo una apariencia distinta. Añádase a esto que no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios.

En los dos casos se apunta a lo que realmente dolía y destruía identidades: el paso del maestro gremial al obrero cualificado significaba fundamentalmente la ruptura de la relación entre la visión del mundo (valores, creencias religiosas, sistema moral, sentido de la propia vida, es decir, todo lo que constituye una cultura comunitaria) y el hecho de trabajar, reducido ahora al mero intercambio de tiempo de trabajo por dinero. Es por eso que Juan XXIII y la doctrina social de la Iglesia pondrán como ejemplo una y otra vez al artesanado y las cooperativas como «creadoras de auténticos bienes y [que] contribuyen eficazmente al progreso de la cultura».

Es triste hoy visitar empresas. Es triste respirar su panorama moral, ver cómo el sentido del trabajo de los que les dedican su vida transmite un agotador vacío sólo del que sólo se salvan unos pocos. Es eso lo que se suele pensar como empresa: la empresa que, despojada de comunidad, intenta recuperarla sin éxito en una sociedad que añora y busca formas de hacer del trabajo una forma de cohesión social.

Tal vez ha llegado el momento en que es necesario que las empresas y los oficios vuelvan a «profesar», el momento de que recuperemos el sentido social del trabajo de cada cual, de que asumamos de una vez que sólo en la comunidad crece el conocimiento y que este conocimiento no puede ser sólo técnico, porque si hay que ponerle un adjetivo, ése es «humano», es decir, que ha de contener un significado social, una ética del trabajo y una visión del mundo.

Si el trabajo es algo valioso, si es realmente aporta algo más que dinero a fin de mes, si se realiza fundamentalmente entre iguales, su espacio social ha de reconocer que los símbolos son más que marcas, que la celebración es más que la cena de empresa y que la solemnidad merecida por ciertos tránsitos profesionales sobrepasa con mucho a un brindis. Los sencillos símbolos, las modestas ceremonias de los gremios premodernos nos enseñan que el viaje intelectual que la construcción de un demos requiere exige la valoración del proceso deliberativo. Tomarse en serio el conocimiento, celebrarlo y distinguirlo; darse espacios para la reafirmación de los valores, para la reflexión seria en voz alta. En todas aquellas ceremonias gremiales no se trataba de replicar, sino de revivir -con cada nuevo aprendiz o compañero como protagonista- la experiencia histórica de la comunidad, porque sólo desde la experiencia personal -que no individual- es posible reapropiarse del conocimiento.

Separación entre el demos y la comunidad, entre la comunidad y el mercado. Distinción entre aprendices, colaboradores y socios. Reapropiación del gusto por la ceremonia, por el reconocimiento de lo especial de ciertos momentos, por la separación de espacios de los viejos gremios, artes y cofradías. Tras haber partido del rechazo a las jerarquías, ¿no estaremos reinventándolas?

La respuesta es fácil y compleja a un tiempo: no es lo mismo arriba que dentro, abajo que fuera. Definir los límites de la comunidad con claridad es el mejor antídoto contra su jerarquización. Separar y distinguir el entorno de decisión del de deliberación -que puede ser mucho más amplio- y establecer claramente los cauces que permiten transitar de uno a otro es la única manera sensata de evitar

los destrozos de un falso igualitarismo. No todo el mundo tiene por qué estar en el demos de la misma comunidad. Al contrario, la dispersión, el desarrollo de la diversidad en forma de múltiples comunidades y aún más demos es la única garantía final de la existencia y pervivencia de un espacio de libertad sostenible en el tiempo.

Es curioso que esto ocurriera también en el choque entre el mundo de los gremios y el emergente universo intelectual de la burguesía. En la educación básica nos enseñaron que los gremios eran odiosos por su jerarquización, un viejo discurso de la fábrica contra el taller artesanal que hoy nos parece, cuando menos, cínico. De hecho es la confusión de los espacios de fraternidad e igualdad lo que convierte a la libertad en utopía, en vez de en derecho garantizable.

En el demos, donde la libertad es un derecho real y está garantizada por el «principio de indiferencia», que es la definición tangible de la igualdad política y económica, no sólo la libertad, sino la propia igualdad, se vuelve más profunda.

Así, volvemos a la figura que Juan Urrutia ha llamado el pluriespecialista, un miembro típico del demos de una democracia económica en el mundo de las redes distribuidas, un profesional que, contaminado desde muchos lados, en comunicación con muchas fuentes, rechaza el desarrollo personal como especialización y entiende su propio itinerario vital como un aprendizaje continuo no limitado a un campo. Y en la práctica, como una sucesión de saberes, de aprendizajes en el seno de la comunidad. Porque siguiendo una vieja profecía utópica marxiana, la igualdad real del demos en realidad consiste en la asunción de que

> cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

A los que sólo han conocido la experiencia de las empresas tradicionales les seguirá sonando como pura lírica, sin materialidad. En cambio, a los que han

podido experimentar la puesta en marcha de un grupo cooperativo o de una empresa tecnológica de base democrática les evocará situaciones cotidianas. De hecho, con las productividades y el grado de formación medio actual, es casi la tendencia espontánea, si no existieran las rigideces corporativas habituales. La clave está en pensar desde la abundancia, desde la diversidad: cualquier cosa que hoy parece un juego, un experimento, un hobby, mañana puede ser un producto rentable para la comunidad si la comunidad está acostumbrada a digerir la innovación como parte de su metabolismo.

El éxito es una proporción estadística. Cuanto más juegues, cuanto más explores, más seguro es que un aporte tuyo se una a la historia de la comunidad como parte de su identidad. No es sólo la actitud (aprender, experimentar, perseverar, hacer cosas nuevas con viejas herramientas). Se trata de tirar tantas veces los dados de tu ingenio y tu perseverancia como para que no pase una estación sin resultados, sin un nuevo concepto, un nuevo producto o una nueva mejora organizativa o administrativa. Aptitud es conocimiento. Conocimiento es interacción e inteligencia desde un contexto. Las aptitudes técnicas se subcontratan. Las aptitudes que se persiguen son aquellas que parten de mirar las herramientas disponibles de una manera nueva. Por eso se comparten, porque sin compartirlas no pueden integrarse.

En este sentido, las características definitorias de la ética hacker (concepción del trabajo, valoración del dinero, liberación de la información y el conocimiento) se proyectan por agregación como parte de la identidad política de la empresa democrática. La empresa democrática pone el modo de organización técnica de la empresa al servicio de compartir información y saberes. Se deja permear por su comunidad, se promociona compartiendo y liberando ideas, herramientas y técnicas

Las empresas de la época industrial estaban basadas en la especialización. Las palabras mágicas eran escala, «expertise», etc. Por contra, la filé está basada en la interconexión y la innovación. Sabemos que la innovación aumenta cuando aumentan las interconexiones en una red haciéndola más distribuida. Y la filé es comunidad que genera valor comercializándolo a través de empresas.

La distancia entre un mundo y otro es la que existe entre el capitalismo clásico y el «capitalismo que viene» descrito por Juan Urrutia. En el primero, toda innovación generaba un monopolio temporal, a veces incluso una industria estable. Había tiempo. Especializarse era el modo de mejorar dentro de un

paradigma de producto, de llegar a ser más eficiente. Es el mundo de los ingenieros. En el «capitalismo que viene», en cambio, las rentas tienden a disiparse: la velocidad y la facilidad de copia es tal, que la única manera de mantener una cierta ventaja respecto a la competencia es dejarse arrebatar por el cambio, innovar continuamente.

Y la verdad es que ésa es una idea importante a transmitir a quien se acerca a una filé. No se trata de que un trabajo o un modo de trabajo vinculado a una tarea concreta te atraigan y quieras entrar para desarrollarlo. Te integras en una comunidad y la pregunta debería ser: «si nunca más vuelve a surgir en ella aquella tarea que ahora define mi currículum, ¿querría integrarme con las mismas ganas aunque fuera para hacer algo completamente distinto?».

Está claro que, mirado estáticamente, unos somos mejores consultores que otros, mejores diseñadores que otros o mejores gestores que otros, pero en un mundo como el anteriormente descrito la teoría de la especialización de Ricardo no es aplicable. Hoy, para ser un buen consultor hay que aprender a gestionar, diseñar, vender o probar vinos, y lo mismo es válido con cualquier otra actividad. El valor está en los cruces inesperados, en las aplicaciones nuevas, en el reciclaje y el mestizaje de saberes. Éste no es un mundo de ingenieros, sino de hackers.

La creatividad no es un don, es una práctica, una experiencia que se gana explorando campos nuevos, «desespecializándose» para llegar a ser lo que Juan Urrutia llama pluriespecialistas. De ese modo, el ethos del hacker encuentra el camino para convertirse en la política de la filé, una transformación que exige replantearse y profundizar las categorías a partir de las que que se había entendido la interacción en las redes virtuales.

«¿Qué mecanismo usáis para la decisión colectiva? ¿Votáis? ¿Generáis consensos?» -pregunta Anton, del kibbutz Yoval,una pequeña comunidad fruto de la reforma del movimiento kibbutzim en los años noventa. «No recuerdo haber votado más que una vez en 4 años -asegura María, de las Indias- «y el resultado fue la unanimidad» -puntualiza.
La pregunta no dejaba de tener cierta trampa. El kibbutz de Anton fue uno de los primeros en teorizar sobre la necesidad de espacios deliberativos que hicieran del consenso la base de la decisión sobre lo colectivo. La deliberación es una máquina social de creación de contextos comunes que genera por sí misma muchos consensos y elimina buena parte del riesgo inhibidor de la toma de decisiones en escasez.

Pero no debemos equivocarnos: aunque un proceso deliberativo permanente genera muchos consensos y hace más fácil y compartidas las decisiones sobre la escasez, la deliberación atiende a la lógica de la abundancia y produce diversidad, no homogeneidad.

En una filé se delibera en común sobre todo, sobre cualquier cosa sin esperar ni necesitar que haya consenso sobre la mayoría de ellas. Sólo se decide en común sobre lo escaso, fundamentalmente lo económico. Y como lo escaso es el terreno natural del conflicto, exige una deliberación aún más documentada y potente. Se delibera como signo y materialización de ese gusto por estar juntos entre quienes comparten una identidad que llamamos fraternidad y que delimita una comunidad. No se delibera para no tener que decidir, se delibera para reducir el ámbito de la decisión democrática -y por tanto de la imposición en la gestión de lo económico- al mínimo, manteniendo lo más amplias posibles las fronteras de la decisión individual, fomentando la diversidad y, al mismo tiempo, fomentando la cohesión. Es a este equilibrio al que llamamos «política» en la filé. Se trata de una forma particular de política cuyo objetivo principal no es generar rentas personales o reconocimiento exterior, sino asegurar un espacio de libertad y cohesión donde las personas se desarrollen y compartan saberes sin el corsé de tener que especializarse en tareas siempre iguales.

Como Bruce Sterling relata en un inspirador diálogo en «Islas en la red»:

> -¿… una especie de directora de hotel?
> -En Rizome no tenemos trabajos, doctor Razak. Sólo cosas que hacer y personas que las hacen.
> -Mis estimados colegas del Partido de Innovación Popular podrían llamar a esto ineficiente.
> -Bueno, nuestra idea de la eficiencia tiene más que ver con la realización personal que con, hum, las posesiones materiales.
> -Tengo entendido que un amplio número de empleados de Rizome no trabajan en absoluto.
> -Bueno, nos ocupamos de los nuestros. Por supuesto mucha parte de esta actividad se halla fuera de la economía del dinero. Una economía invisible que no es cuantificable en dólares.
> -En ecus, querrá decir.
> -Sí, lo siento. Como el trabajo del hogar: ustedes no pagan ningún dinero por hacerlo, pero así es como sobrevive la familia, ¿no? Sólo porque no sea un banco no quiere decir que no exista. Un inciso, no somos empleados de,

sino asociados.
-En otras palabras, su línea de fondo es alegría lúdica antes que beneficio. Han reemplazado ustedes el trabajo, el humillante espectro de la producción forzada, por una serie de variados pasatiempos como juegos. Y reemplazado la motivación de la codicia con una red de lazos sociales, reforzados por una estructura electiva de poder.
-Sí, creo que sí…, si comprendo sus definiciones.
-¿Cuánto tiempo transcurrirá hasta que eliminen enteramente el trabajo?

Basta con tomarnos en serio a nosotros mismos, con aprovechar el poder de las redes sociales. Basta con parar durante un minuto y preguntarse si viejos implícitos, como la jerarquía o su reverso -la especialización-, son de verdad indispensables hoy con el inmenso potencial, la sorprendente productividad, de la cooperación en red.

La filé, nace de un patrón que ya está inculturado: el establecimiento de comunidades conversacionales en las que la experimentación, el juego, la teorización y las oportunidades comerciales se mezclan en una única idea de comunidad que es ajena a fronteras territoriales y que incluso valora ese tipo de diversidad como parte de lo que la red aporta a cada cual.

Pero si ya resulta novedoso pensar en comunidades reales, pequeñas, altamente productivas y escasamente jerarquizadas, ordenadando su economía bajo el principio de democracia económica, resultará más difícil pensar que esas identidades puedan generar por si mismas grandes espacios sociales transnacionales. Sin embargo, ya en plena revolución comercial mediterránea, entre los siglos XI y XIII, no faltaron ejemplos e instituciones de algo así. La apuesta de los «neovenecianos» -y aquí es donde cobra todo el significado su nombre- es doble: que las filés germinales actuales aprendan a vivir la transnacionalidad más allá del espacio conversacional electrónico y que sean capaces de crear redes de intercooperación entre si que generen espacios culturales, sociales y de mercado propios por encima de las fronteras de los estados.

Volvamos a la Historia. El negocio inmobiliario internacional en el oriente mediterráneo era vibrante ya en los siglos XI y XII. Durante las semanas o meses que duraba la temporada comercial, pisanos, genoveses y venecianos alquilaban edificios para crear un fondaco. El fondaco era un conjunto residencial y de trabajo que incluía casas, apartamentos, almacenes y tiendas. El

objetivo era que el «passagium», el periodo de tiempo que los barcos pasaban en puerto, fuera más provechoso y la organización de un mercado propio lo más eficiente y rápida posible.

Con el tiempo, los venecianos invirtieron la relación comercial: compraron fondacos de manzanas enteras de casas que alquilaban durante nueve meses y recuperaban cuando volvían al puerto. Su creciente peso político, que aumentó con el establecimiento de los reinos cruzados -cuya logística dependía de las comunicaciones marítimas-, les permitió conseguir desgravaciones impositivas, una cierta autonomía política y libertad comercial en unos fondacos que habían crecido hasta ocupar ya incluso un tercio de ciudades como Acre.

Los fondacos reproducían frente a sus anfitriones la relación que los barrios gremiales tenían con las ciudades burguesas europeas. Pronto obtuvieron libertad para utilizar sus propios sistemas de pesos, medidas y pagos, y sobre todo para establecer tribunales comerciales a cuya jurisdicción se sometían los acuerdos comerciales realizados con propios y extraños: el tribunal de los venecianos.

En cada temporada comercial, como hongos tras la lluvia, decenas de pequeñas venecias, pisas y génovas aparecían en el corazón de los principales puertos del Levante. Muchas se hicieron permanentes y levantaron iglesias propias (las venecianas dedicadas a San Marcos), pero el modelo del passagium se mantuvo hegemónico durante casi dos siglos.

Aunque la mayor parte de la población veneciana de los fondacos había nacido en la metrópoli y volvía allí al menos una vez al año, otra parte empezó a vivir a caballo entre los barrios venecianos de distintas ciudades levantinas y norteafricanas. La correspondencia conservada en los archivos venecianos es rica en ejemplos. Una rama de la familia Morosini -que daría grandes embajadores a Venecia en los siglos siguientes y cuya casa familiar es hoy un pequeño pero lujoso hotel de la zona histórica- vivió de manera casi exclusiva en distintas ciudades de lo que hoy es Líbano, Siria e Israel durante cuatro generaciones entre los siglos XI y XII. Eran vidas en las que, generación tras generación, el ciclo comercial ordenaba los años con tanta regularidad como el de las estaciones ordenaba la vida campesina.

Nada más actual para las filés de hoy que la institución del passagium, esos meses de vida nómada dedicados a tejer redes, buscar clientes, proveedores y alianzas, a veces a decenas de miles de kilómetros de distancia.

Los neovenecianos se convierten en jardineros de una enredadera que les es tanto más valiosa cuanto más diversa sea. Difuminada la separación entre comerciante, fabricante y diplomático, cada passagium alimenta y determina el catálogo de proyectos y ofertas del año, el mapa de la red de socios, aliados y representaciones que determinará el curso comercial del año.

Si antes eran los mercados y la llegada de las caravanas lo que servía de reclamo, en la era de los transportes baratos y la comunicación distribuida son los congresos, las ferias, los encuentros y los ciclos de conferencias organizados por empresas e instituciones locales y académicas, deseosas de importar nuevas ideas y usos tecnológicos, los que ordenan los flujos neovenecianos. Por eso la lengua ocupa hoy el lugar que los mares ocupaban en el gran mapa de las redes comerciales premodernas. Las lenguas delimitan rangos de reconocimiento y capacidad de interacción. No se trata hoy de establecer condiciones y regatear precios, se trata de construir relaciones. La enredadera comercial no deja de ser una enredadera conversacional en la que los matices y la proximidad cultural son determinantes para establecer acuerdos y generar la confianza sin la que redes tan complejas como distribuidas se tornarían disfuncionales.

La cuestión restante es si el paso de la transnacionalidad conversacional a la presencialidad del passagium basta para construir relaciones estables y redes resilientes capaces de sostener un metabolismo económico transnacional compartido sin el impulso o la mediación de los estados nacionales.

En este sentido, pocos trabajos han sido tan interesantes y tan intensamente debatidos en la última década como los del economista y profesor de Standford Avner Greif. Sus investigaciones han sido en buena parte recogidas en «Institutions and the Path to the Modern Economy, lessons from Medieval Trade», un libro publicado por Cambridge University Press en 2006, en el que Greif rebate la idea de la necesidad de la preexistencia de instituciones internacionales para que el comercio se desarrolle.

La idea tradicional en Teoría del Comercio Internacional nos decía que es precisamente la existencia de un marco legal la que reduce los riesgos de la relación principal-agente, haciendo posible que los costes bajen y el intercambio se desarrolle. Sin embargo, Greif, tras estudiar minuciosamente las fuentes históricas, adujo valientemente que la revolución comercial que se produjo entre los siglos X y XIII señalaba justamente lo contrario.

Greif se centra en los comerciantes judeo-magrebíes (es decir, del occidente del islam), que llegaron a la región en el siglo X huyendo de los conflictos y persecuciones políticas de Bagdad, entonces turbulenta capital del califato abbasí. Estos comerciantes abrirían comercios tanto en Al-Andalus y el Magreb como en las nacientes repúblicas italianas y, en general, en la orilla cristiana, capitalizando buena parte del comercio interregional. Formaban una densa red social, en la que unos miembros funcionaban como agentes de otros en decenas de puertos, ferias y mercados europeos.

La idea que remarca Greif es que la identidad compartida por este grupo, originalmente basada en la experiencia del apoyo mutuo y el exilio, desincentivaba la traición incluso si las relaciones comerciales no tenían expectativa de continuidad. Los judeo-magrebíes constituían una comunidad identitaria. Contrataban como agentes, preferentemente, a otros miembros de la red previamente testados por otros miembros de la misma y compartían con fluidez la información, ya que, a fin de cuentas, formaban una red distribuida y densa consciente de compartir un metabolismo económico común. Una cultura grupal diferenciada y cada vez más densa contribuía, entre ellos, a reducir los costes de transacción y la necesidad de regulaciones extensas y complicadas.

La coalición se sostenía mediante un conjunto de reglas culturales de comportamiento que hacía superflua la necesidad de contratos detallados y respuestas coordinadas, señalizando lo que constituía engaño. Este funcionamiento interno elevaba los costes para cualquier posible nuevo miembro que quisiera estafar a otro o abusar de su confianza. ¿Quién querría perder la posibilidad de trabajo y negocios con su propia gente, es decir, con toda la red y para siempre?

Podemos comparar este sistema con su equivalente al otro lado del Mediterráneo, el que permitió la formación de las grandes redes comerciales y marítimas de Venecia, Génova o Amalfi. Trabajar como agente de una de estas ciudades-red durante el passagium, o incluso en lugares más distantes o menores donde no existía una base estable, formaba parte en Venecia de la carrera política y profesional de cualquier joven comerciante prometedor. Desempeñar su labor con honestidad y eficacia multiplicaba sus posibilidades de unirse posteriormente a una firma comercial, mientras que la denuncia de sus pares y mayores podía acarrearle el fin de sus expectativas, cuando no el destierro permanente.

Greif señala que, en Génova, al acabar el monopolio público del comercio ultramarino, el sistema entró en crisis, y fue evolucionando paulatinamente hacia un sistema similar al veneciano. El punto de partida de esta etapa genovesa fue el «patronazgo», que acabó generando a su vez nuevas redes identitario-comerciales. Son los comienzos de la firma familiar genovesa, basada en la reputación y la confianza uno-a-uno y que, como en el caso veneciano, se nutrió, además, de las redes y del soporte de los agentes de la república.

Estas empresas familiares, según Greif, se caracteriza por «emplear a agentes cuya esencia es preservar la riqueza bajo la propiedad común», al enredarse y darse apoyo entre sí y con la propia red de la ciudad-estado, serán la base durante la edad de oro de las repúblicas marítimas, que no pocos neovenecianos ven hoy como las primeras filés. El triunfo comercial de venecianos y genoveses se explicaría, según Greif, no por una presunta superioridad tecnológica, sino por la mayor potencia organizativa de este tipo de firmas basadas en la propiedad colectiva, la identidad y la gestión democrática. Y es que las firmas familiares, a su vez, tienden a reforzar la red que une a unas con otras, reforzando la filé -Venecia, Génova o Amalfi- en su conjunto.

Greif remarca que al crearse las empresas familiares para sobrevivir a sus miembros, los agentes podían establecer relaciones a largo plazo con ellas, reduciéndose el salario a pagar a los «agentes honestos». Mientras las redes judeomagrebíes no reducían sus costes por aumentar el tamaño, las empresas familiares genovesas sí: a más aliados en la red, mayor probabilidad de supervivencia del conjunto y por tanto mayor seguridad -y menor pago- para el agente. Por eso, nos asegura Greif, el ascenso de la firma familiar en Italia condujo al desarrollo de un mercado de bonos y participaciones entre las empresas familiares que, a su vez, condujo a una expansión de la inversión comercial.

Es decir, nos encontramos aquí con el origen mismo de la filé que hoy vemos rebrotar, un conjunto de nodos -firmas familiares- apoyándose entre sí y conformando una estructura política común -la «Serenissima», por ejemplo-, dedicada a dar soporte a todas ellas y establecer la trayectoria de las carreras individuales desde el aprendizaje y el servicio a la comunidad hasta la integración en alguno de los nodos o, eventualmente, la formación de uno nuevo. Se trata, al fin, de un sistema de crecimiento basado en «crecer como enredadera», en el conocimiento de las redes, en el aliento de la exploración y en un sistema de formación de demos cuidadoso y reglado tanto para los individuos

como para los nodos. La metáfora neoveneciana es más profunda de lo que parece.

A través del contraste entre las experiencias de las protofilés de hoy y las repúblicas comerciales de ayer, podemos entrever el escenario de las filés del futuro: comunidades identitarias con un metabolismo económico propio, basadas en un sistema democrático interno y envueltas por una red de otras comunidades similares en metaidentidades conversacionales que son, a la vez, espacios de comercio, innovación y generación de conocimiento. Nuevas venecias tejiendo nuevas hansas. Nuevos mapas para un mundo relacional ajeno a los territorios. Si al viejo mundo del telégrafo y la nación le correspondía el microcosmos de la empresa jerárquica, las filés, espacios globales de democracia económica, emergen con naturalidad de este mundo de redes distribuidas e Internet.

¿Por qué la filé?

La característica definitoria de la filé es su carácter transnacional. La filé no piensa, ni se piensa, desde la nación ni desde el estado. El nosotros de la filé no lleva adjetivos nacionales. La cohesión nacida de la fraternidad de la comunidad y, aún más dentro de ésta, de la igualdad del demos superan con mucho las divisorias entre comunidades nacionales imaginadas.

Si algo tiene claro el miembro pleno de una filé es su demos y sus orígenes, que no están en nación alguna, sino en la libre interacción de un grupo de personas concretas, de una comunidad real, en un proceso material de generación de conocimiento, conocimiento que es más cercano, tangible, práctico e identificador que cualquier imaginario nacional que quiera absorberle.

Si la nación fue aquello que inventamos para entender el origen material de nuestra vida en el mundo intangible y distante de la emergencia de los mercados nacionales y el primer capitalismo, la filé lo explica de nuevo en los términos concretos de la comunidad real, de la gente que conocemos con nombre, apellidos y forma de contacto, aunque sólo sea virtual. Si la nación nos relegaba a producto de un «espíritu nacional», la democracia de la filé nos eleva a protagonistas históricos de una Historia que no es ya una parodia de las teogonías clásicas (naciones deificadas, líderes heroicos), sino una pequeña Biblia de uso doméstico, el relato del origen de una tribu que decidió ser su propio dios lar. De constructos producto de la nación pasamos a creadores y protagonistas de la filé.

Si la nación representaba el mundo como un rompecabezas con piezas planas, cada cual con su color, la filé lo relata cómo una serie de alianzas, rutas y trayectos en el tiempo que van dejando el poso de un saber consensuado y abierto. Los negocios y la estrategia de la filé no se piensan en términos nacionales. Hacerlo no sería sino posicionarse desde la mirada de un cobrador de impuestos cuya contabilidad final se coloca en las cuentas de un estado territorial. La filé se representa como un único metabolismo común en un mundo donde el movimiento de información y conocimiento permite colocar un centro donde sea más eficaz en tiempos mínimos. No se trata de exportar de un lugar a otro, se trata de materializar la producción misma en distintos momentos y lugares, en cada passagium de los que conforman el año neoveneciano. No se trata de consolidar las cuentas de una actividad internacionalizada. Se trata, a

efectos impositivos, de descuartizar el funcionamiento de un único metabolismo económico en cuentas tasables por cada estado.

Desde esta mirada, la filé es transnacional incluso aunque su comercio no salga en un periodo determinado de las fronteras de un único estado e incluso aunque en ese momento todos los miembros de su demos tengan el mismo pasaporte. El límite nacional es, en todo caso, una coyuntura. No hay genealogías implícitas, no hay un nosotros histórico anterior a la voluntad concreta de la propia adhesión e integración. No hay un imaginario intermedio entre la tribu hiperproductiva -que vive en la fraternidad pluriárquica de la deliberación permanente- y la empatía genérica por lo humano.

La pregunta «de dónde soy» deja de tener sentido, pues no hay ligazón específica con territorio físico alguno. ¿Soy acaso una patata que brotó del suelo? ¿Pertenezco un lugar o me pertenecen recuerdos y vivencias? ¿Somos el producto necesario de una cultura nacional que nos conformó como una excepción ante el resto de los humanos o, por el contrario, esas particularidades que me unen a otros son objetos culturales de los que cada uno de nosotros se apropia en el curso de una experiencia compartida y en una conversación propia? ¿Soy menos yo cuando estoy fuera del ámbito laboral de un determinado cobrador de impuestos? ¿Me reincorporo a mi verdadero ser cuando paso el control de aduanas del estado que certificó mi nacimiento?

La cotidianidad de la filé torna pueriles todas estas preguntas que la nación nos plantea una y otra vez. Cuando se vive en un itinerario, cuando tus iguales, aquellos con los que gobiernas el metabolismo común de la fabricación de tu bienestar y con los que compartes la generación del conocimiento que te da sentido, pueden tener o no tu mismo pasaporte, es obvio que el territorio que te define identitariamente es un territorio social concreto, material, describible por sus elementos y su interacción. El nosotros puede concretarse siempre y en todo momento en un listado más o menos amplio de personas. El nosotros de la filé no es, como el nacional, un imaginario nacido de un suelo, al modo de un rocío que calara nuestro ser al evaporarse.

Lo internacional es, en ese mundo, tan falso y ajeno como lo nacional. No hablan los orígenes nacionales cuando hablo con un igual con pasaporte distinto, no hay relación, entonces, entre personas de seres colectivos diferentes, hay interacción entre pares que construyen un conocimiento común en una estructura de bienestar compartida. No exporto bien alguno cuando pongo mi conocimiento

a trabajar en una ciudad bajo jurisdicción de otro estado y cuando hago las cuentas a fin de trimestre no me importa en qué puerto vendí o compré, sino por cuánto y con qué éxito, de qué manera y en qué cantidad eso afecta a los resultados de mi comunidad y su economía. Dentro o fuera de la comunidad, de mi comunidad: ésa es la única divisoria que afecta a mi contabilidad real, no dentro o fuera del estado donde se fundó, comerció o pagó impuestos tal o cual empresa. Y no, no hay más genealogía que la de los mitos que nos permiten compartir un espacio de valores, unos contextos, que hacen posible que sigamos considerándonos iguales.

Nadie sabe muy bien en qué consiste y a qué obliga -más allá del pago de impuestos- la presunta fraternidad nacional. Los nacionalistas a menudo invocan sentimientos ante paisajes, fenómenos masivos o injusticias históricas, sujetos y fuerzas imaginarias personalizadas a presión porque, en realidad, para nosotros carecen de cara y biografía real. El nacionalismo, toda identidad nacional, nos hace hijos de dioses con los que nunca podremos hablar ni interactuar. Sustituye nuestra genealogía biológica por una genealogía mitológica, constriñe nuestra genealogía intelectual en un proceso formativo del que, en el mejor de los casos, saldremos como mediums del ser nacional, del espíritu de la historia nacional y no como verdaderos sujetos, como protagonistas originales de nuestros aportes y nuestros afectos.

La fraternidad de la filé, de la comunidad real, la igualdad del demos con el que organizamos la producción material de nuestras necesidades, nos devuelve, en cambio, a la modestia del taller, al aporte personal, distinto y pequeño del maestro gremial, al aprendizaje permanente del tejedor de contextos, del ordenador de experiencias y saberes.
Y es precisamente por eso por lo que nos devuelve a nuestro verdadero tamaño: el de dioses de un panteón tribal en el que la fraternidad se materializa cada día en complicidad y pequeños objetos, materiales o no, en los que el ser recupera su verdadera naturaleza: hacer. Hacer juntos.

La vida en la filé es sencilla, pero también apasionante. La principal motivación para trabajar es el trabajo mismo. Cuando empieza a fallar, inventas otro nuevo. A muchos les asusta el «nomadismo» que implica en muchos casos, pero no todas las filés tienen por qué desterritorializarse del mismo modo. Del permanente «passagium» de la filé indiana al encuentro anual de los desarrolladores de «Monty Program» hay toda una gama de posibilidades.

¿Por qué la filé? Pues porque ninguna empresa tradicional nos habría dado las oportunidades de aprender que hemos tenido construyendo la nuestra. Pero, sobre todo, porque no hay marcha atrás. Una vez tu vida se ha reagrupado, una vez trabajo y vida dejan de oponerse, no cabe pensar en una vida diferente. No es que sea idílico: sigue habiendo diferencias, conflictos y enfados, pero son sobre cosas tuyas en un terreno que es tuyo y en el seno de un grupo de personas a los que consideras realmente tus iguales.

¿Por qué la filé? Porque puedes irte. Porque puedes hacer cosas distintas si no te vas. Porque tú le das forma tanto como cualquier otro. Porque tanto si va bien como si va mal, tu esfuerzo cuenta y marca la diferencia. Porque todo eso junto hace que ofrezca más libertad que ninguna otra forma de organización del trabajo que haya conocido.

Y sobre todo porque «vale para nosotros». No se impone, ni siquiera se ofrece. Se hace y se construye. En comunidad. Desde la comunidad real, con nombres, caras y gestos concretos de personas que conocemos y con las que nos une fabricar bienestar y abundancia.

La filé es, de todas las materializaciones del nuevo mundo distribuido, la más radical, la más sencilla, la que más debe a todas las demás. Es hija del software libre, de la blogsfera, del ciberactivismo, de las comunidades virtuales, de la «globalización de los pequeños». La filé es un modo de vivir que permite a los hackers, a los bricoleurs, a los libertarios, seguir siéndolo y hacerse mayores. Dejar un legado. De conocimiento, sí, pero también de mapas, los mapas del nuevo mundo, los que se trazan no para describir lo inamovible, sino para ser construidos por personas y habitados por sus vidas.